Phil. 5 p.
320 m
Fiche

Goeschel

Von den Beweisen

für

die Unsterblichkeit

der

menschlichen Seele

im Lichte der spekulativen Philosophie.

Von

Carl Friedrich Göschel.

Eine Ostergabe.

> Ich lebe, und ihr sollt auch leben.
> Joh. XIV. 19.

Berlin, 1835.

Verlag von Duncker und Humblot.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort

zum Ostermorgen.

Wer wälzet uns den Stein von des Grabes Thür? Das ist die Frage am Morgen des ersten Wochentages sehr frühe, da die Sonne aufgeht; und das ist auch wieder die Frage am Abend, da die Sonne untergeht.

Zwar sehen wir die Sonne immer wieder aufgehen, die doch untergegangen war: wir sehen auch und werden gewahr, daß der Stein schon abgewälzt ist von des Grabes Thür, wiewohl er sehr groß war; und der Mann ist uns auch nicht unbekannt, der den Stein abgewälzt hat und wieder auferstanden ist: denn er ist bei seinem Namen genannt: es ist eine große Freude und viel Jubel, daß Christus auferstanden ist!

Und doch wiederholt sich an jedem Morgen und an jedem Abend die Osterfrage: Wer wälzet uns den Stein von des Grabes Thür? Denn es ist nicht genug, daß der Stein abgewälzt

ist: sondern es verlanget uns, selbst dabei zu seyn: es ist unser ebenbildlicher Beruf, zuzusehen, wie es zugeht und wie der Erfolg ist. Wir wollen auch den Mann näher kennen lernen, von dessen Grabes Thür der Stein abgewälzt ist: und wie uns dieser Mann zuweilen, wenigstens auf Augenblicke, näher und näher tritt, so möchten wir auch ihm näher kommen, oder gar bei ihm bleiben: es handelt sich um sein Verhältniß zu uns, und unser Verhältniß zu ihm. Was gehet uns dieser Mann an, und was hilft uns sein Werk, daß er den Stein abgewälzt hat und auferstanden ist, oder daß ihm der Stein abgewälzt, daß er auferwecket worden ist?

Diese Frage ist keine andere, als die erste, womit der Ostermorgen beginnt, da die Sonne aufgeht und auch mit Ostern hält; denn es ist schon in der ersten Frage vorausgesetzt, daß die Fragenden allein den Stein nicht abwälzen können von des Grabes Thür, sondern eines Andern bedürfen. Aber es ist noch mehr vorausgesetzt, was auch der Erklärung bedarf: es ist schon vieles Andere geschehen, ehe es an diese Frage kommt. Der Tod ist schon eingebrochen in das Leben: das Grab ist schon eingehauen in den Felsen, und dann wieder mit seinem Leichnam verschlossen, und auch wieder geöffnet: erst lag der Stein davor, welcher sehr groß war, dann ist er wieder abgewälzt: aber ist er darum auch uns abgewälzt? und wer thut es uns? Da quellen auf einmal aus einer einfachen Frage viele einzelne Fragen hervor: jedes Wort der

Frage verlangt Antwort, ehe das erste Wort seine letzte Antwort erhalten und vollständigen Aufschluß gewähren kann. Es sind — sieben Worte, oder vielmehr so viel Fragen, die Morgens und Abends nach Antwort rufen.

Was bedeutet das Grab, das wir sogleich am Morgen des Tages finden?

Schon der Morgen weiset auf den Abend, der Tag auf die Nacht, da Niemand wirken kann. Es ist freilich nicht unser Grab: es ist das Grab eines Andern: aber es erinnert doch schon Morgens frühe an unser eigenes Grab. Und das Grab ist wohl noch schlimmer als der Tod, der ihm vorausgeht, dem es nachfolgt, um dem Tode das Siegel aufzudrücken und Behausung zu verschaffen. Der Tod ist — die Trennung des Leibes und der Seele: das Grab befestigt die Trennung. War vorher, — am Oelberge in Gethsemane und auf Golgatha, das ist gesagt: Schädelstätte, — der ganze Mensch von Gott und Menschen verlassen, so scheint nun, im Grabe Josephs von Arimathia, auch der Leib des Menschen von der Seele verlassen zu seyn: und was ist die Seele ohne ihren Leib, was ist der Leib ohne seine Seele? Das Grab verwahret den Leib in seiner Trennung von der Seele — zur Verwesung: und wo ist die Seele verwahret und verborgen? Von ihr ist weder inner-, noch außerhalb des Grabes etwas zu sehen. Daß der Leib ohne seine Seele verweset, das sehen wir: was aber aus der Seele ohne ihr Gefäß wird, das sehen wir nicht einmal.

Und vor dem Grabe liegt auch noch ein großer Stein. Was sagt uns dieser Stein, der uns zum Steine des Anstoßes wird, indem er dem Tode seine Beute sichert?

So viel ist zu sehen, daß er selbst von seiner Undurchdringlichkeit zeuget: denn es kann Niemand hindurch, sondern er muß abgewälzet werden, wenn sich der Eingang zum Grabe öffnen soll. Die Undurchdringlichkeit ist eben dieses, daß Anderes nicht hinein kann; es ist alles Andere ausgeschlossen und abgesperrt. Weil der Stein so undurchdringlich ist, darum ist er so hart und spröde. Und ist er's denn allein, der so hart und so verschlossen, so spröde und so unzugänglich ist?

Das Zweite ist, daß der Stein sehr schwer ist, denn es kann ihn Niemand allein abwälzen: es ist eine große Last, die ihn selbst und durch ihn auch Anderes drückt. Der Stein ist darum so schwer, weil er sich selbst nicht regen kann, weil ihm die Seele, oder das Innere, das Selbst, fehlt, das ihn heben und tragen könnte: er ist mithin deshalb so schwer, weil er äußerlich ist: es fehlt ihm sein Mittelpunkt. Die Schwere ist nichts anderes, als das Seufzen und Streben nach dem Mittelpunkte, weil dieser fehlt. Es ist das Innere, was der Stein nach seiner Schwere sucht, weil es nicht in ihm, sondern außer ihm liegt. Darum ist alles Todte doppelt schwer, denn es fehlt ihm die Seele. Der Tod ist das Prinzip aller Schwere, und dieser Tod klebt allem Natur-

leben an. Oder ist es denn nur der Stein, dem diese Last an ihm selbst beschieden ist? und ist denn weiter kein Seufzer in der Natur, als die Schwere der Steinmasse?

Der Stein ist nur ein Bild für alles Irdische; für alles, was dunkel ist und seufzet: er ist das Endliche überhaupt in seiner Vereinzelung und Entäußerung, oder das Materielle, das Körperliche oder Leibliche, welches nach seiner Vereinzelung und Absonderung endlich, nach seiner Aeußerlichkeit unendlich ist, weil ihm das Innere fehlt, in welchem es sich vollenden könnte. In der Verwesung ist doch noch ein äußeres Lebenszeichen: sie ist das verkehrte, entstellte Surrogat wirklicher Durchdringung, denn sie zersetzt den Leib, um äußerlich sein Inneres zu erreichen; aber im Stein ist die Verzweiflung an dem Innern ausgesprochen, der Tod alles Lebens, welches, ob auch äußerlich, noch immer von einem Innern zeuget und nach einem Innern ringet, wenn es gleich nicht dazu gelangen kann.

Und dieser Stein umfaßt nach dieser seiner Undurchdringlichkeit und Schwere die ganze Natur. Wohl sehen wir die Natur überall vom Leben freudig bewegt, und eine Seele aus ihr hervordringen; aber es kommt nicht zum Worte, wir vermissen ihre Durchdringung, Verinnerung und Verklärung. Sie ist eine verzauberte Schönheit, die nie zum geistigen Leben kommt; sondern das Ende ist immer der Tod, welcher allem Naturleben nachhinkt.

Diese Natur hat es auch dem Menschen angethan, in welchem sie doch zum Worte kommt:

aber er ist dennoch mit ihr unzertrennlich verbunden, sie macht ihn abhängig; darum bebt seine Seele vor der gewaltsamen Trennung von ihrem Leibe: es ist ihr zum Voraus bange um den Abschied.

Wie das Grab den Tod, so verschließt der Stein nur noch mehr das Grab: wie der Tod vom Leben, das Grab des Leibes von der Seele trennt, so ist der Stein von seinem Innern getrennt. Aber siehe! das Grab hat eine Thüre!

Wozu dient uns diese Thüre des Grabes, und was lehret uns die Pforte, vor welcher der Stein liegt?

Es ist doch sehr gut, daß das Grab doch wenigstens eine Thüre hat. Hier scheint sich noch ein Strahl der Hoffnung zu zeigen: denn was kann anders die Bestimmung der Thüre seyn, als daß eins zu dem andern kann? Oder gehet man hier bloß ein, aber nicht aus? Aber die Thüre bleibt auch nach dem Eingange: mit der Thüre zeigt sich auch ein Zugang, welcher wieder auf einen Weg deutet, um wieder zu der Gemeinschaft zu gelangen, welche Tod und Grab äußerlich abgebrochen haben. Allein zur Zeit ist der Zugang noch nicht frei, und die Pforte ist sehr enge und der Weg ist schmal: es ist zunächst Alles verschlossen; denn der Stein liegt vor der Thür, welche ohnedieß sehr enge ist. Es käme Alles darauf an, daß der Stein abgewälzt würde. —

Schon sind der Fragen drei an uns vorüber gegangen, womit das innerste Verlangen der Seele den Ostermorgen begrüßt: sie bewegen sich um das

Grab, und um den Stein, der davor lag, und um die Thüre, die dazu führt. Jetzt ist auch der Stein abgewälzt!

Was heißt das, daß der Stein abgewälzt ist? das ist wieder eine Frage, aus welcher drei Fragen hervorgehn, drei Zweifel sich entspinnen.

Der Stein ist abgewälzt von des Grabes Thüre, von dem Grabe eines Todten, und dieser Todte ist auferstanden. Das ist das Erste: da bleibt schon ein Zweifel haften, der uns den Morgen verkümmert, denn es ist Niemand dabei gewesen, aber es stehet also geschrieben. Das ist indessen gewiß: den wir hier im Grabe suchen, dieser Leib ist nicht mehr hier.

Aber immer ist der Stein nur von eines Grabes Thür abgewälzt: und es sind der Gräber so viel! Leib und Seele sind Eins geworden, aber nur in Einem: und es sind doch der Leiber und Seelen so viele, die zueinander gehören! Das ist das Zweite; es gilt die Frage: Ist auch uns der Stein abgewälzt von des Grabes Thür? Und die Antwort lautet: — daß er auch uns abgewälzet und das Grab geöffnet wird, aber — nicht um mit verklärtem Leibe zum Leben heraus=, sondern um mit entseeltem Leibe zur Verwesung hineinzugehen. Denn es erwarten uns erst noch Tod und Grab: und das Grab wird dann zugeschlossen, und der Stein wird darauf gelegt, welcher uns — nicht erst im Tode, sondern schon mitten im frischen Leben jezuweilen mit seiner natürlichen Schwere drückt, und mit seiner Undurchdringlichkeit fühlbar von al=

lem Andern absperrt. Oder wen drückt das Leben niemals? und wer findet sich niemals von Natur und Geist, wie auch das Herz darnach verlange, in merklicher Trennung?

So wir nun die Wahrheit sagen, so müssen wir bekennen, daß dieser Stein nicht einmal von der Thür unsers Lebens abgewälzt ist: wie viel weniger von der Thür des Grabes, das unserer wartet! Das Leben hat wohl eine Thüre, durch die uns hell Licht entgegenleuchtet und fröhlich Leben entgegenjauchzet: aber — der Stein ist darum doch nicht abgewälzt von der Thüre dieses Lebens. Und wenn nun der Tod diesen Stein abwälzt von der Thür des Lebens, ist er darum auch abgewälzt von des Grabes Thür? Ist doch nun erst der Zwiespalt zwischen Leib und Seele desto schneidender herausgetreten! der Leib ist nun erst recht todt und schwer: und der Stein ist nicht verschwunden: — er liegt wirklich noch da.

Wann wird seine Stunde kommen, daß er seiner Schwere entbunden und vom Lichte des Lebens durchdrungen wird? Der Stein ist zwar abgewälzt von jenem Grabe, aber nicht von ihm selbst. Der Stein selbst bleibt Stein wie zuvor: er ist nur bei Seite geschafft, aus dem Wege geräumt, zum Zeichen, daß es noch nicht an ihn kommt, sich zu erneuern. Wird nicht auch der Stein selbst zum Leben erwachen? Wann wird die Schwere und Undurchdringlichkeit selbst aufgehoben werden? So lange sie nur bei Seite gebracht ist, so lange sind wir auch noch nicht damit versöhnt. — Wann wird

die Trennung und Vereinzelung der einzelnen Wesen, wann wird die Aeußerlichkeit und Schwere, welcher das Innere fehlt, in Gemeinschaft und Innerlichkeit sich verklären? wann werden wir dahin kommen, daß Natur und Leib nicht allein beseelt, sondern im Geiste verklärt, daß Geist und Seele nicht allein mit Leibern angethan sind, um sich wieder davon zu trennen, sondern damit unzertrennlich Eins werden?

Ehe daß der Stein von ihm selbst abgewälzt wird, eher ist der Kampf nicht vollendet, und der Sieg nicht erstritten, welchen der Geist gegen die Materie behauptet, — und Mamertus Claudianus gegen Faustus, Philonous gegen Hylas. —

Wir wissen schon, warum der Stein so schwer ist, — es fehlt ihm das Innere, darum trägt er sich in der Mitte noch am leichtesten, — und warum er so undurchdringlich ist, — es liegt daran, daß er vereinzelt ist und durch seine Einzelnheit Anderes ausschließt. — Wo ist nun der innerliche Geist, der alle Aeußerlichkeit vermittelt und der niederziehenden Schwere inneren Halt gewährt? wo ist der Einige, in welchem alle Wesen die ermangelnde Verbindung finden könnten?

Jetzt erst strömen alle einzelne Vorfragen in die einige, volle, ganze Osterfrage zusammen: Wer wälzet uns den Stein von des Grabes Thür? Nun erst liegt das ganze Gewicht der Frage auf ihrem ersten Worte! Nun erst ist es klar, daß wir allein die Schwere und Undurchdringlichkeit nicht bewältigen können: denn alles was allein ist, das ist

selbst schwer: denn es ist von seinem Innern, wonach es sich gezogen fühlt, und von allem Andern getrennt. Auch die Seele des Menschen ist schwer und undurchdringlich, wenn sie einsam und allein sich selbst überlassen ist; schwer, denn es zieht sie nach ihrem Innersten, das sie auch an ihrer Innerlichkeit vermißt: undurchdringlich, denn es verlangt sie nach dem Andern, welches sie ausschließt. Wer wird endlich diese Schwere und Undurchdringlichkeit, welche zur Zeit noch am Wege liegen bleibt, vermitteln und verklären?

Auf diese Frage erscheint, statt der Antwort, die Person selbst, — der Auferstandene, — statt der Lehre die persönliche That, die Auferstehung, in welcher Leib und Seele im Geiste verklärt sind. Aber ist er wirklich vom Tode auferstanden? und hat er ihm selbst geholfen, oder wer hat ihn auferwecket? und wie kann er uns helfen? er könnte es nur, wenn er unser aller Innerstes wäre, und sich selbst dazu bekennete, mit uns Gemeinschaft zu machen.

Thut er das auch? Tritt er uns etwa näher? Sein erstes Wort ist: Rühre mich nicht an! Wie sich die Seele im Tode vom Leibe zurückzieht, so ziehet sich dieser Mann nach seiner Auferstehung nur noch mehr von uns zurück: er wird uns nur noch fremder, und gar unbegreiflich; er sagt selbst: Rühre mich nicht an. Anderes ist doch wenigstens äußerlich anzurühren, aber dieser Mann ist so hoch, daß er weder mit den Händen zu greifen, noch mit den Gedanken zu begreifen ist? Wie kann

er uns helfen, wenn er uns allein läßt? Und was ist uns damit gedient, daß er zu uns kommt, wenn wir doch nicht zu ihm kommen, wenn wir ihn nicht anrühren dürfen?

Erst fanden wir den Stein in seiner Undurchdringlichkeit, in seiner Trennung von dem Innern und allem Andern. Dann sahen wir, so viel wir sehen konnten, Leib und Seele im Tode geschieden. Nun suchten wir den entseelten Leib im Grabe. Da erweckte des Grabes Thüre einen Schimmer von Hoffnung zu einer Wiedervereinigung und Erlösung aus aller Einsamkeit und Gefangenschaft. Jetzt ist der Stein abgewälzt, der Todte auferstanden. Wir durften nun hoffen, daß der Mann Israel erlösen sollte: in ihm suchten wir den Zugang, und die Thüre, und den Weg. Da zieht er sich zurück: er bleibt auch für sich allein, wie Alles andere: nun ist Alles vereinzelt und ohne Hülfe: es kann keins zum Andern. Der Stein ist undurchdringlich, der Geist selbst unbegreiflich. Es ist Alles todt, denn es ist Alles allein: das Denken ist von seinem Inhalte getrennt: mitten im Leben starrt uns die schauerliche Einsamkeit des Grabes an, ehe uns noch der Tod hineinlegt: es ist Alles allein! Denn der bleibt selbst allein, in dem wir das Wort des Räthsels suchten: es ist Alles allein!

Aber es dauert nicht lange: da nähert er sich wieder. Die ihn mit Händen, mit ihren Händen nicht anrühren durften, die rühret er an mit dem Worte, mit seinem Worte; und ihnen ist sein Wort Geist und Leben: es theilt auch das

mit, was er ist. Dann läßt er sich auch selbst anrühren und seinen Leib anfassen; und dieses hilft auch: denn indem er angerührt wird, rührt er selbst an. Es ist das Wort des Geistes, das sie ergreift: darum glauben sie; es ist der Finger Gottes, mit welchem sie der Menschensohn am Grabe berührt: darum leben sie. Nun zeigt es sich, daß Er die Seinen doch nicht allein läßt: er lässet sie nicht Waisen: und Er ist nun auch selbst nicht mehr allein, sondern der Vater ist mit ihm: er hat ihm auch nicht selbst geholfen, sondern Gott hat ihn auferwecket von den Todten. Mit der Trennung ist auch der Tod überwunden. Christus ist nicht allein, sondern er ist Eins mit dem Vater: und das Leben ist in Ihm, und in Allen, die er berührt.

Und es sind ihrer Viele, welche dieselbe Berührung und dieselbe Wirkung von dieser Berührung erfahren haben: darum glauben sie an Gott in Christo, welcher ihnen nicht bloß auferstanden, sondern die Auferstehung selbst ist.

Aber es sind auch ihrer Viele, die auf diesem unmittelbaren, historischen Wege nicht zur Ueberzeugung kommen, wiewohl sie auch von der Geschichte des Osterfestes berührt sind, und noch mehr als von dem Aufgange der Sonne, und von dem wieder auferweckten Frühlinge. Sie können sich auch solcher Berührung so wenig erwehren, als ihrer eigenen Unsterblichkeit. Dennoch bleibt ihnen der Auferstandene noch immer fremd nach seinem Wesen, noch immer fern mit seiner Person: sie hören noch immer das Wort: Rühre mich nicht an! und legen

sich's aus als ein Zeichen des Abstandes. Es fehlt ihnen noch immer an sichtbaren Fäden zu näherer Verständigung: und darnach verlangen am Ende auch Alle, die glauben, — um hinterdrein den Weg kennen zu lernen, den sie zum Voraus geführt worden sind. Auch dazu führet Er uns an. —

Es ist allerdings ein gefahrvolles Unternehmen, so schreibt Augustinus [1]), nach so vielen Weissagungen der Propheten, welche erfüllet sind, nach so vielen Zeugnissen der Apostel von den Kräften der zukünftigen Welt, nach so vielen Martern der Märtyrer, an welchen sich die Wahrheit bewährt hat, den alten Glauben, wie eine Tagesneuigkeit, noch einmal in Frage und auf die Probe zu stellen: und dennoch ist der Mensch ausersehen, Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, die in ihm ist: das Wagniß ist nicht zu umgehen, nur daß die menschliche Vernunft sich nicht in sich abschließe und ihren Inhalt verliere: es ist die Aufgabe der menschlichen Vernunft, nicht, daß sie sich die geoffenbarete Wahrheit unterwerfe, sondern mit dieser sich in Berührung und Vermittlung zu bringen suche.

So beginnen wir jetzt noch einmal früh Morgens am Grabe mit der Vorstellung der Trennung: aber wir suchen — Vereinigung, oder den Einen in Allen, der Alle in Einem vermittelt. Am Steine erkennen wir die allem Irdischen an-

---

1) Magni periculi est res, si post prophetarum oracula, post apostolorum testimonia, post martyrum vulnera, veterem fidem, quasi novellam, discutere praesumas.

klebende Schwere, welcher ihr Halt fehlt, und wir suchen — diese Befriedigung, oder die Innerlichkeit aller Wesen und Seelen, in welcher sie sich gehoben und getragen fühlen. So suchen wir auch statt der Undurchdringlichkeit und Sprödigkeit, die uns hemmt, womit sich eins gegen das Andere abstößt, — durchdringliche Gemeinschaft, — wozu sich auch eine Thüre, aber kein Schlüssel fand.

Wo ist nun dieser Eine, Innerliche, und durch und durch dringende Geist, der selbst den Stein zum Leibe, den Leib zur Seele verklärt, und im Geiste Alles vereinigt. Wer vermag solches anders, als das höchste Wesen, welches wir Gott nennen?

Aber auch Gott vermag es nur insofern, als er — nicht allein ist, nicht allein im Verhältnisse zu ihm selbst, nicht allein im Verhältnisse zu seiner Schöpfung. Gott ist als Einer in Allem ein Einzelner für sich wie durch sich: als der Innerlichste das absolute Ich: und indem er sich in ihm selbst unterscheidet und verbindet, indem er auch seine Schöpfung entläßt und wieder zu ihr sich herabläßt, ist er nicht allein, sondern persönlich, durchdringend und durchdringlich.

In der Persönlichkeit liegt das Wort des Räthsels: die Erklärung dazu finden wir in dem großen Worte: Ich bin nicht allein! — Es gilt ja dem Alleinseyn des Todes die Macht zu nehmen: es soll weder der Leib, noch die Seele, weder der Stein, noch Ich allein seyn! —

Der den Stein abzuwälzen vermag von des Gra-

Grabes Thür, der muß der Herr über den Stein seyn: aber der Herr kann es doch auch nur dadurch, daß er nicht allein ist, und den Stein nicht allein läßt. Der Geist ist dieses, nicht allein zu seyn, sondern persönlich.

Nicht allein zu seyn und nicht allein zu lassen, in ihm selbst nicht allein zu seyn und seine Schöpfung nicht allein zu lassen, sondern zu durchdringen und sich von ihr durchdringen zu lassen, das ist — die absolute Persönlichkeit Gottes. Nicht allein gelassen, sondern mehr und mehr durchdrungen, und hiermit wiederum durchdringlich und durchdringend zu werden, das ist die Persönlichkeit des Menschen, welche in der Gemeinschaft des Menschen mit Gott besteht, und diese setzt wieder voraus, daß Gott selbst zu dem Menschen kommt, und wenn der Mensch fällt, mit ihm Fleisch wird, um die unterbrochene Verbindung wieder herzustellen.

Jetzt ist der Mittelpunkt gefunden: es ist Alles in dem großen Worte beschlossen: Ich bin nicht allein. Ohne diese Persönlichkeit in Gott keine Erlösung von Seiten Gottes, ohne Persönlichkeit im Menschen keine Erlösungsfähigkeit von Seiten des Menschen, hiermit keine Unsterblichkeit, keine Auferstehung: wo aber Persönlichkeit ist, da ist in Einem Alles gegeben: Ich lebe und Ihr sollt auch leben.

Die Persönlichkeit des Geistes ist die Quelle des Lebens, die Thüre zum Grabe, der Schlüssel zur Grabes-Thür, der Hebel, welcher den Stein bewegt und als sein Inneres durchdringt. Und

diese Macht kommt ihr zu, weil sie nicht allein eine Einzelnheit, sondern eine innere Einzelnheit, Ich, weil sie nicht allein Ich für sich, sondern auch dieses ist, nicht allein Ich zu seyn. Dieses ist das Wesen der Persönlichkeit, daß sie nicht allein ist und nicht allein läßt. Die Persönlichkeit ist nicht allein Leben, — nur ihr lebt die Natur —: sondern auch Denken, und das Denken ist wieder dieses, nicht allein zu seyn, sondern durchzudringen.

Hiermit ist auch zu dem menschlichen Denken das Wort gefunden: das Denken wird nur wirklich, wenn es sich nicht einsam in sich zurückzieht. Hiermit ist auch der Stein abgewälzt, an welchem sich das Denken so oft stößt und so Vielen zum Aergerniß wird: es ist damit auch der Widerspruch und Zwiespalt zwischen dem Denken und der Erfahrung, zwischen Wissen und Glauben, Einsicht und Andacht, zwischen dem Logismus und Empirismus mehr und mehr zu lösen. Es ist Alles in dem großen Worte beschlossen: Ich bin nicht allein!

Nun erklärt es sich auch, warum die große Frage des Ostermorgens noch viel älter ist, als das wirkliche Osterfest: sie ist die Vorläuferin der Auferstehung, welche ihrer vollen Erscheinung vorausgeht, wie die Sonne ihrem Aufgange. Die Frage gehet wirklich durch alle Zeiten, denn Gott hat sich an keiner Zeit unbezeugt gelassen: — Er hat die fragenden Seelen auch in ihrer weitesten Entfernung doch nicht allein gelassen: es ist überall eine Berührung geschehn durch den Finger des lebendigen Gottes, wenn auch aus der Ferne. So hat schon

Ralph Cudworth gelehrt, — aber nicht zuerst, und auch nicht zuletzt. — Und weil diese Osterfrage durch alle Zeiten gehet, so ergehet sie auch rückwärts an alle Zeiten; es muß ohnehin jeder Mensch von vorn anfangen, und durch alle Zeiten wandern, und die ganze Geschichte der Menschheit an ihm selbst erleben: wenn auch nicht alle mit Oporinus und dessen Nachfolgern die gelehrte Schule durch alle Classen verfolgen können.

Es ist aber nicht bloß die Frage, ob und wie die Osterfrage durch alle Zeiten sich habe vernehmen lassen, sondern wir fragen auch nach der Antwort, womit jede Zeit den Stein des Anstoßes zu heben und abzuwälzen versucht habe: wir fragen, was der menschliche Gedanke, mehr oder weniger mit Gott verbunden oder von ihm entfernt, in dem Verlaufe der Zeiten auf die Osterfrage für Bescheid zu ertheilen gehabt habe. Zwar ist die Antwort, wie die Frage, nach ihrem allgemeinen Inhalte durch alle Zeiten übereinstimmend: und diese Uebereinstimmung aller Menschenseelen über ihre Fortdauer ist, wie Seneca sagt, kein geringes Argument für die Wahrheit [1]): das Argument wird jetzt um so stärker, weil wir wissen, woher die Uebereinstimmung kommt; aber es fragt sich dennoch, wie sich diese Antwort von Stufe zu Stufe zu ihrer vollen Wahrheit entwickelt und vermittelt.

---

1) Quum de immortalitate loquimur, non leve momentum apud nos habet consensus hominum, aut timentium inferos, aut colentium: hac persuasione publicâ utor.

Wohl sind der Stufen viele, ehe wir zum Berge der Verklärung gelangen: aber es ist auch auf jeder Stufe Anfang und Ziel, Frage und Antwort zu finden. Denn was ist das Denken anders, als die Unterredung des endlichen Geistes mit Gott? wiewohl oft aus großer Ferne: wir wissen's auch nur selten, wer mit uns spricht. So wir's aber erkennen, so bekennen wir auch, daß solche Unterredung eine große Unterwindung ist: das Denken ist diese Unterwindung, welche dem Menschen, als dem Ebenbilde Gottes, eignet: es ist nicht allein. Als allein wird es zur Ueberhebung und fruchtlos. Aber es denkt auch wohl Mancher, daß er allein ist, wenn er denkt: und es ist doch Einer, der dabei ist. Das Denken ist lemmatisch, insofern es von dem Denken, von dem allgemeinen Denken, welches schon gedacht ist, borgt: es ist nur insofern ein Monolog, als dem Geiste der Monismus zukommt, weil der Geist zum Geiste spricht: es ist nur insofern ein Soliloquium, als es sich nicht sogleich mit dem gesammten Weltwirrwesen auf einmal in ein Gespräch einlassen kann, sondern sich in die Stille zurückziehen muß, um — mit Gott allein zu seyn, und seine Offenbarungen — in ihren einzelnen Momenten oder Movimenten nach einander zu vernehmen.

Wer wirklich denkt, der ist hiernach niemals allein: aber auch das einsamste Denken ist doch nicht so einsam, daß es gar nichts vernähme; so karg es sich auch in sich zurückzuziehen sucht, und nicht aus sich heraus, nicht zu Anderm herein kann,

es ist gleichwohl noch, so weit es überhaupt ist, in einiger Berührung mit dem ewigen Worte, dem allein das Wort gebührt. Daher kommt es, daß alle einzelnen Stufen der großen weltgeschichtlichen Wanderung des Gedankens eine Antwort geben, die wir dann weiter mit fortnehmen: ein Wanderer darf auf dem Wege nichts vergessen. Aber die Antwort, die wir auf jeder Stufe erhalten, kann es nicht hindern, daß wir auf der nächsten Stufe doch wieder von vorn anfangen: es gilt immer wieder einen neuen Anlauf. Jeder Schritt ist ebensowohl ein Prolog des kommenden, als ein Epilog des vorausgegangenen: der Gedanke bewegt sich auch nicht in gerader Linie, sondern es sind lauter encyklische und concentrische Kreise, in welchen täglich der Gedanke seinen Kreislauf zurücklegt, um in immer weiteren Schwingungen zu immer reicherer Entwickelung zu gelangen. Denn der Geist, der mit uns redet, hat täglich neue Antwort zu geben, und der Mensch bedarf auch täglich der Antwort, wenigstens einiger: — er kann nicht bis zuletzt auf Antwort warten, und wie sollte er auch seinen Weg finden, wenn das Licht, das auf dem Berge steht, nicht herunter leuchtete?

Wie die Geschichte, so ist auch alle Lehre encyklisch. Der Schüler muß schon in der ersten Stunde erfahren, woran er ist, und den ganzen Cyklus des Unterrichts durchlaufen, um in der nächsten Stunde die Kreisbahn von neuem zu beginnen und zu vollenden. Es ist immer Dasselbe, das sich wiederholt, aber das Einerlei verdreußt uns nicht, und macht

uns desto gewisser, weil es sich täglich erneuert, erweitert, in neuen Seiten und Tiefen, in neuen Beziehungen zu neuem Reichthum entwickelt. Wir sagen es so oft, darum wissen wir nicht mehr, was wir sagen, wenn wir sprechen: der Christ muß an jedem Morgen von vorn anfangen. Der Mensch muß täglich selbst anfangen und seinen Anfang erneuern; sein Weg führt durch die Wüste und viele Wetter: aber seine Wallfahrt geht auch täglich durch Festtage von Weihnachten bis — Charfreitag und Ostern, und von Ostern bis zu Himmelfahrt und Pfingsten: das Trinitatisfest ist das Ende und die Krone, aber auch der Anfang und das Prinzip.

Inhalts-Anzeige.

	Seite
Vorrede.	III
Einleitung.	1
I. Von den dogmatischen Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.	15
II. Die Persönlichkeit, oder von der immanenten Entwickelung der Seele und ihrer Unsterblichkeit.	81
III. Von der Triplicität der Beweise für die Unsterblichkeit der Seele im Lichte der Speculation.	153
IV. Von den wesentlichen Momenten des Geistes.	231
Worte G. W. F. Hegels über Persönlichkeit und Unsterblichkeit.	263

Einleitung.

Seit Jahrtausenden ist der menschliche Verstand in Beziehung auf das Daseyn Gottes, welches er von jeher zu ergründen gesucht hat, nicht weiter gekommen, als zu drei Beweisen, von welchen gleichwohl keiner die wirkliche Ueberzeugung verschaffen kann, wenn sie nicht schon da ist, oder anders woher kommt. Damit ist eigentlich schon gesagt, daß zu diesen drei Beweisen, welche die philosophischen genannt werden, noch ein vierter kommt, nämlich der historische.

So verhält es sich auch mit den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, welche gleich den Beweisen für das Daseyn Gottes durch die Kantische Kritik auf lange Zeit in Verruf gekommen waren, und dann doch wieder aufgenommen werden mußten. Noch ist es aber nicht zur Einsicht gekommen, daß und wie die sogenannten Beweise der menschlichen Seele nach ihrer Fortdauer zu den Gottes-Beweisen durchgehend in analogischer Beziehung stehen. Diese und jene Beweise stehen noch immer einander gegenüber, ohne sich gegenseitig zu durchdringen; sie müßten gegen einander durchsichtig

werden, um in ihrem Zusammenhange zu erscheinen. Es ist der Mühe werth, darüber zu näherer Verständigung zu gelangen: und dazu gehört wieder, daß wir uns zuvörderst auch an den Seelen-Beweisen der Trichotomie bewußt werden, welche bei den Gottes-Beweisen äußerlich und historisch längst zu Tage gefördert worden ist.

Aber zunächst ist zu bevorworten, daß auch hier der historische Beweis noch hinzukommt, oder vielmehr vorausgeht; denn unter dem consensus gentium ist die Majorität, *οἱ πολλοὶ*, zu verstehen, nicht alle Einzelnen, sondern deren Mehrzahl. Namentlich zählen hier die Materialisten so wenig mit, wie dort die Atheisten. Demokrit und Epikur, beide Atomistiker, der eine vor, der andere nach Anaxagoras, sind überstimmt, denn Anaxagoras dringt mit dem Geiste durch. Und Titus Lucretius Carus, wie tapfer er auch in der Begeisterung für den Tod, in der Hingabe an die stillende Negation des unruhigen Lebens, im Eifer gegen alles Seyn und Leben und dessen langweilige Unsterblichkeit, sein unsterbliches Natur-Lied singt, welches als die Spitze des Materialismus der „Prologus der christlichen Kirchengeschichte" genannt worden ist, — er gleicht dennoch, wie Göthe sagt, jenem Feldherrn, welcher im prägnantesten Augenblicke der Schlacht seinen weichenden Soldaten voller Verdruß zurief: „Ihr Hunde, wollt ihr denn ewig leben?" Aber diese gaben es darum doch nicht auf. Muß nun selbst solche Römerheldenstimme in der überwiegenden Menge verhallen, wie viel mehr ein schwächeres, zitternd-heiseres Lallen! Der Römer stehet doch wenigstens unerschrocken am Feuer, wie Mucius Scävola,

und läßt sein bestes Theil, seine rechte Hand, geruhig verbrennen: er ruhet mit Wohlgefallen auf der Ruhe des Todes, er verachtet die Pein und Qual des Lebens, dessen Stachel das selbstische Ich ist, und ein anderes kennt er nicht. Darum ist er für seine Ueberzeugung begeistert: und wer könnte die Wahrheit verkennen, welche darin verborgen liegt? Kann er uns dennoch nicht überstimmen, wie viel weniger ein Plinius, nämlich der Aeltere, — welcher durch die Naivetät seines sinnlich derben Materialismus, trotz aller seiner verdienstlichen Gelehrsamkeit, mit seinem fast leidenschaftlichen Spotte gegen die Unsterblichkeit der Seele über, und des Leibes unter der Erde leicht selbst zum Gespötte werden kann, — oder ein La Mettrie, welcher selbst vor dem Tode zittert, den er als Materialist lehren muß!

Um den Materialismus, in welchem die Menschen stecken, ohne es zu ahnden, wiewohl sie ihn auch wieder von dem stärkeren Glauben an den Geist überwinden lassen, — um diesen Materialismus in seiner ehrlichen Natürlichkeit und Unbefangenheit kennen zu lernen, ist es der Mühe werth, beiläufig des Plinius Apostrophe gegen die puerilia delinimenta, welche für die Unsterblichkeit stimmen, in der Urschrift [1]) nachzulesen. Die Argumentation ist selbst grade so pueril, als die Vorstellung, welche er sich von dem Gegenstande macht, den er widerlegt. Er fragt, wozu denn die Seele ohne Augen und Ohren, wenn sie nicht riechen und nicht schmecken könne, zu brauchen sey? und wo denn am Ende für so viele Schatten der Platz

1) Hist. Nat. VII. 56.

herkommen solle? [1]) Nicht minder bemerkenswerth ist La Mettrie's Verhältniß zu seiner eigenen Lehre: er gesteht selbst, daß ihn seine Doctrin nicht über die Todesfurcht erheben könne. J'avoue moi-même, que toute ma philosophie ne m'empêche pas, de regarder la mort comme la plus triste necessité de la nature, dont je voudrais pour jamais perdue l'affligeante idée. — Eigentlich ist es eben die Natur, welche in ihrer Vereinzelung, in ihrer Trennung von ihrem Begriffe, dem Geiste nicht genügt!

Kein Wunder, wenn sich die Majorität davon zurückwendet, und von jeher davon zurückgewendet und mitten durch die Materie hindurch den Geist geahndet hat! Diese Majorität ist die avida nunquam desinere mortalitas, die des Lebens nimmer satte Sterblichkeit, welche am Ende doch mit allen ihren kindischen Vorstellungen die Wahrheit ahndet und den Sieg davon trägt. Und jener Schauder vor dem Tode, mit welchem auch das Bewußtseyn der Seele der bewußtlosen Natur verfallen soll, was ist er anders, als das äußere Zeugniß, daß der Tod dem Wesen des Menschen entgegen ist? und das Wesen des Menschen ist sein Inneres, die Seele. Hierauf ruhet auch die allgemeine Stimme, welche sich gegen den Tod der Seele erhebet.

Es ist zwar zu lesen, daß nach Eusebius [2]) Moses, oder vielmehr die Ueberlieferung, welche er selbst erst über-

---

1) Quod autem corpus animae persequitur materiam? ubi cogitatio illi? quomodo visus et auditus? quid agit? qui usus ejus? aut quod sine his bonum? Quae deinde sedes? quantave multitudo tot seculis animarum velut umbrarum?

2) Euseb. Praep. evang. II. 27.

kommen hatte, nach Herodot die Aegyptier, nach Pausanias die Chaldäer und die Magier Indiens, nach Diogenes Laertius Thales, nach Cicero [1]) Pherecydes, des Thales Schüler, nach Anderen Pythagoras, des Pherecydes Schüler, die Unsterblichkeit der Seele zuerst verkündigt und gelehrt hätten; aber es ist auch hinzuzusetzen, daß diesen Lehren des Verstandes die unmittelbare Ueberzeugung, — die Ahndung, das Gefühl, der Glaube, als der in jedem Menschen zurückgebliebene göttliche Lebensfunke, vorausgegangen ist. Denn die Seele fühlt sich unsterblich, wenn sie es auch nicht beweisen kann; sie fühlt's sich selbst an, sobald sie, aus ihrem Naturleben erwacht, in sich selbst zurückgeht: mit dem Bewußtseyn erwacht Glauben, Hoffen, Denken. Sind doch nach Hegel [2]) — er ist auch einer, der nicht mehr hier ist, — sind doch nach ihm auch die Pyramiden und Mumien der Aegypter Beiträge zu dem historischen Beweise für die Unsterblichkeit, Denkmäler des Glaubens an persönliche Fortdauer, Symbole, welche diese innere Wahrheit, d. h. die Ewigkeit des Geistes, äußerlich versinnlichen sollen: sie bewahren gleichnißweise den Körper, als das verlassene Haus der Seele, wie die Seele in ihr selbst, als in ihrem *eigensten* Hause, verwahrt und geborgen ist; es ist der *Geist* des Menschen selbst, welcher auch den Körper, als sein Organ, noch über dessen Dienstzeit hinaus der *Natur*-Macht zu entrücken sucht, und hiermit an der Natur selbst seine Superiorität über die Natur bewährt. So zeugen auch alle Feierlichkeiten der

1) Cic. Qu. Tusc. I. 16.

2) *Hegel's* Werke, XI. 365. 366.

Beerdigung, alle Bemühungen um den Leichnam von dem Glauben an die Unsterblichkeit, indem sie den Körper „als das edle Gefäß des Geistes" auch noch in der Entseelung ehren.

So mächtig ist diese Wahrheit in ihrer Unmittelbarkeit, daß sie sich selbst unter den mannichfaltigsten Zersetzungen unversehrt erhält, indem Philosophen und Nicht-Philosophen nach der überwiegenden Majorität zu allen Zeiten darin übereinstimmen. Muß doch selbst ein Petrus Pomponatius mit allen seinen zahllosen Vorgängern und Nachfolgern daran glauben, nachdem er alle Irrgänge des Zweifels durchlaufen und nach Aristotelischen Prinzipien die Unerweisbarkeit schulgerecht bewiesen hat. Und Plotinus, der in der Gottheit selbst keine Persönlichkeit, kein Selbstbewußtseyn sich denken kann, sieht sich dennoch genöthigt, die Fortdauer des Selbstbewußtseyns im Menschen nach Platonischen Prinzipien zu erweisen, womit er dem Menschen das Höchste vindicirt, was er in der Gottheit selbst nicht erkennen kann. Seine letzten Worte waren: *πειράσθω τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ πάντι θεῖον*: seine Meinung war im All nicht unterzugehen, sondern aufzusteigen.

Auch in unserer Zeit ist der historische Beweis stehen geblieben, so viel auch täglich eingerissen wird. Es ist zwar zum Entsetzen, was die Zeitungen von einer Sekte in Neu-York berichten [1]), welche der Gottheit, der Sitt-

---

1) Betrachtungen über die Verhältnisse der christlichen Religion zur gegenwärtigen Lage Frankreichs. Von de Felice. Uebersetzt von Hilliger. Herausgegeben von E. Gr. v. B. Berlin 1834.

lichkeit und der Unsterblichkeit auf einmal theoretisch und praktisch abgesagt hat: denn wenn es auch konsequent ist, mit Einer Wahrheit alle Wahrheit aufzugeben, so ist es doch zum Entsetzen, daß der Mensch diese Konsequenz in der Unwahrheit ertragen kann: es ist zum Entsetzen, daß eben diese konsequente Sekte grade die empfänglichste Seite, die zarteste Hälfte des Menschenwesens, nämlich eine Frau, eine Engländerin, Miß Right, zur Stifterin hat. Aber wenn es auch wahr ist, daß von den 200,000 Seelen in Neu-York 20,000 Seelen zu solchem schauderhaften Nihilismus sich bekennen, — wer wollte darum die Vernunft leugnen, weil es so viele Irrenhäuser giebt? Und wird denn von allen diesen 20,000 unsterblichen Menschenseelen keine umkehren aus dem Tode der Seele zum Leben des Geistes?

So viel von dem historischen Beweise für die Unsterblichkeit; er ruht auf der allgemeinen, dem menschlichen Geiste unmittelbar sich aufdringenden Ueberzeugung, deren Spuren durch alle Zeiten und Völker näher zu verfolgen wären [1]. Auf diesen Beweis beruft sich schon Cicero, weil er von Alters her auf uns gekommen sey. Antiquitas enim quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse, quae erant vera, cernebat. Die Unmittelbarkeit

1) Historische Schriften dieser Art sind: Chr. W. Flügge's Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit. Leipzig 1794. 5. 9. (3 Theile) und E. Simon, Geschichte des Glaubens älterer und neuerer nicht christlicher Völker an eine Fortdauer. Heilbronn 1803. Dazu kommt Benj. Constant de la réligion considerée dans sa source, ses formes et ses developpemens. Paris 1824. 1825. (3 Th.) und besonders Liv. VII. c. 9.

der Ueberzeugung giebt ihr das Gewicht. Ut deos esse natura opinamur, qualesque sint, ratione cognoscimus, sic permanere animos arbitramur consensu nationum omnium: qua in sede maneant, qualesque sint, ratione discendum est [1]).

Hiernach erstreckt sich die Allgemeinheit der Ueberzeugung sowohl auf die Zeit als auf den Raum, sie ruht überall auf ihrer Unmittelbarkeit; dagegen ist es die Vernunft, welche diesem sensus communis weiter forthilft. Noch wichtiger als die Geschichte des geschichtlichen Beweises ist daher die Geschichte der Philosophie über die Unsterblichkeit der Seele, welche sich unmittelbar an den historischen Beweis anschließt, und zu dem demokratischen Elemente des historischen Beweises das aristokratische hinzufügt. Dieses ist dasjenige Moment, worauf wir hier unsere Aufmerksamkeit richten. Das dritte Moment wäre das monarchische, welches hiermit das erste wird, denn es ist das, welches in der göttlichen Offenbarung niedergelegt ist und durch alle Zeiten überliefert wird. Indem diese unmittelbare Offenbarung transspirirt, geschieht es, daß sie den wahren Glauben erzeugt, welcher, als lebendig, die anderen Momente, das demokratische und aristokratische, eben sowohl erzeugt, als reiniget und befruchtet.

Aber wir bleiben bei der philosophischen Unsterblichkeitslehre stehen. Und hier ist es wieder zunächst die Geschichte derselben, nach der wir uns umsehen. Eine solche Geschichte müßte als wirkliche Geschichte dieser Philosophie, zugleich die Philosophie dieser Geschichte seyn. Al-

---

1) Cic. Disp. Tuscul. I. 12. 13. 16.

lein es fehlt noch viel, ehe wir dazu gelangen können: auch die verdienstlichsten Bemühungen dieser Art enthalten nur entfernte Vorarbeiten und ungenügende Materialien [1]). Es wäre überall auf die Quellen selbst zurückzugehen, um demnächst den Strom, welchen sie gemeinschaftlich bilden, in seinem Laufe durch alle Krümmungen verfolgen zu können.

---

1) Zu einer allgemeinen Uebersicht mannichfaltiger Ansichten können folgende Schriften dienen: J. G. Walchs philos. Lexicon, 1775, unter dem Worte: Unsterblichkeit. Wyttenbach, quae fuerint philosophorum veterum sententiae de vita animorum post mortem. Amsterd. 1786. Tennemanns Lehren und Meinungen der Sokratiker über die Unsterblichkeit. Jena 1791. Abel's disquisitio omnium tam pro immortalitate quam pro mortalitate animi argumentorum. Tübing. 1792. 1793. Desselben ausführliche Darstellung des Grundes unseres Glaubens an Unsterblichkeit. Frankf. a. M. 1826. Franke's Versuch einer kurzen Uebersicht der Lehren von der Unsterblichkeit. Altona 1796. Aus dem Mittelalter sind besonders zu nennen: Marsilius Ficinus (theologia platonica s. de immortalitate animorum ac aeterna felicitate, libb. XVIII. Flor. 1482.) dem Platon's Beweise in weiterer Entwickelung genügen. 2) Petrus Pomponatius (tractatus de immortalitate animae. Bon. 1516.), der in Aristoteles keinen Beweis für die Unsterblichkeit fand. 3) Franziscus Piccolomineus (In tres libros de anima lucidissima expositio. 1602.), welcher alle Stellen in den Aristotelischen Schriften zusammensuchte, um die Beweise für die Unsterblichkeit daraus zu begründen. Thadd. Ans. Rixner, Handb. der Gesch. der Philosophie, I. 256. In dem genannten Kommentare gedenkt Franz Piccolomini selbst der entgegengesetzten Auslegungen der Aristotelischen Lehre in Beziehung auf die Unsterblichkeit. Auf der einen Seite steht Alexander (Aphrodisiensis), nach welchem Aristoteles die Fortdauer leugnet, auf der andern Seite Thomas (Aquinas), nach welchem die Unsterblichkeit wesentlich zur peripatetischen Lehre gehört; zum juste milieu werden Simplicius und Averroes gerechnet. — So eben erscheinen: Mittheilungen aus den merkwürdigsten Schriften der verflossenen Jahrhunderte über den Zustand der Seele nach dem Tode. Herausgeg. von Dr. Hubert Beckers. 1stes Heft. Augsb. 1835.

Zunächst käme es darauf an, aus diesem Strome durcheinanderlaufender Argumentationen die Hauptadern herauszufinden und die Hauptbeweise, in welchen alle übrigen begriffen sind, eben sowohl in ihrem Unterschiede als in ihrem Zusammenhange aufzusuchen. Diese Hauptbeweise der bisherigen Philosophie würden als die abstracten Grundzüge einer künftigen Geschichte der Unsterblichkeitslehre gelten können: sie würden aber auch einen bestimmten Haltpunkt gewähren, an welchem sich auch der gegenwärtige Standpunkt der speculativen Philosophie in Beziehung auf die Unsterblichkeit entwickeln läßt, um demnächst wieder aus diesem die rückwärts liegenden Beweis-Formen mit neuem Lichte betrachten zu können.

Das Erste wäre hiernach, daß wir in der Geschichte der Philosophie die von ihr überlieferten Beweise für die Fortdauer der menschlichen Seele aufsuchen, in ihren Grundzügen nacheinander entwickeln, in ihrer stetigen Gliederung zu erkennen suchen. Das Zweite wäre, daß wir daran die Ergebnisse der speculativen Philosophie in unserer Zeit anschließen, und nach Befinden weiter zu entwickeln und zu fördern, jedenfalls aber aus ihren Prinzipien und nach ihrer Methode abzuleiten übernehmen. Das Dritte würde seyn, daß wir, mit diesem Gesichtskreise bereichert und mit dem neugewonnenen Lichte ausgestattet, auf die ihm vorausgegangenen Stufen der menschlichen Forschung zurückblicken, um demnächst zum Schlusse über die Factoren und das Facit der Erörterung Rechnung abzulegen. —

Aber es fällt uns zuvor noch ein Bedenken in den Weg, wozu das Gesagte selbst die Veranlassung enthält. Wozu bedarf es so mühsamer Vermittlung, wenn uns die

Wahrheit zuvor unmittelbar gegeben ist? Warum brauchen wir nach einer Wahrheit zu suchen, in deren Besitz wir uns schon befinden? Wozu dient am Ende die historische Nachforschung über die Grübeleien anderer Suchender, wenn uns die Geschichte die unmittelbare Ueberzeugung der Glücklichen, welche ungesucht das Kleinod gefunden haben, durch alle Zeiten überliefert?

In dem menschlichen Leben und Denken finden sich allerdings nicht selten Momente, wo es uns Wunder nehmen will, daß es sich der Mensch so sauer werden läßt, sich selbst und seinen Ursprung zu beweisen, als wenn nicht Beide, das Suchende und das Gesuchte, schon da seyn müßten, um zu suchen und gesucht zu werden. Wer kennt nicht die Höhen des Gefühls und Bewußtseyns, wo dem Menschen nichts so gewiß ist, als das Daseyn oder die Gegenwart der Ewigkeit Gottes, in welcher er sich selbst gesichert und geborgen weiß? Und doch müssen wir dann wieder bekennen, daß wir eigentlich doch nicht recht wissen, woran wir mit Gott und uns sind, bis wir uns darnach umsehen. Bald finden wir Gott überall, wie David: Ps. 139, 8., bald nirgends, wie Hiob: 23, 8 flg. Sind wir nun Gottes nicht immer gewiß, wie könnten wir unserer selbst gewiß werden? In Beziehung auf uns selbst macht uns aber nichts mehr zu schaffen, als Tod, Jenseits, Zukunft. Oft scheint das Gefühl bis zur inneren Erfahrung, die Vorstellung bis zum Begriffe sich zu vollbringen, aber ehe wir's noch ergreifen, da sinken schon wieder die Flügel der Seele, als könnten sie in solcher Höhe nicht aushalten.

Wenn wir in den Umrissen von Moritz Retzsch zu

„Pegasus im Joche" das Bild sehen, wo der Hippogryph, auf Geheiß eines himmlischen Jünglings aus dem Joche gespannt, von der Erde sich losreißet, und wie ein Geist, ein Gott in die blauen Höhen emporsteigt, und eh' der Blick ihm folgen kann, entschwebt und verschwindet, — — so können wir uns, wie wir auch davon bewegt seyn mögen, doch schwerlich des Lachens enthalten, sobald sich der Blick herunter auf den Pachter wendet, welcher das Thier, der unnützen Flügel ungeachtet, für sein baares Geld gekauft hat, und nunmehr dem wunderlichen Wesen bedenklich gaffend nachsieht, als ging es nicht mit rechten Dingen zu. Es ist nicht zu verkennen, daß dem Manne, seiner unsterblichen Seele ungeachtet, unter den Banden des Leibes alle Ahndung von der Sphäre abzugehen scheint, zu welcher das Flügelroß sich erhebt, in welcher es sein Element findet und zum erstenmal wieder, als in der Freiheit, frisch aufathmet. Wird es nicht, wenn es herabstürzt, jämmerlich zerschellen, oder wenn es, aller Schwere entbunden, immer höher hinaufsteigt, in's Gränzenlose zerrinnen und endlich sich ganz verflüchtigen? Aber wie wir auch lächeln mögen, wir sind doch alle mit diesem ehrlichen Colonus, welcher die naivste Unmittelbarkeit repräsentirt, und als ein glebae adscriptus diese gleba oder die Materie überhaupt für die Hauptsache, für die Bedingung alles Seyns und Lebens, für den Grund und Boden aller Realität hält, sehr nahe verwandt. Zunächst sind wir ungefähr eben so daran, wie er, wenn wir an einem Sterbebette stehen, und zusehen müssen, wie sich die Seele von ihrem Joche, von dem Leibe — ausspannt und unsichtlich verschwindet. Wir möchten Wachtposten ausstellen, um aufzupassen, wann,

wie und wo sie eigentlich herauskommt, und wohin sie fährt, oder ob sie überhaupt herausgeht oder zugleich mit dem Leibe untergeht. Mephistopheles muß es ebenfalls bekennen, daß die Sache ihre Schwierigkeiten hat:

Und wenn ich Tag und Stunden mich zerplage,
Wann? Wie? und Wo? das ist die leidige Frage!
Der alte Tod verliert jetzt seine Kraft,
Das Ob sogar ist zweifelhaft.

Auf diese Weise führt grade das Ende, dem jeder Mensch selbst entgegengeht und an Anderen zusieht, auf den Anfang zurück; so geschieht es, daß der Mensch, ob er gleich mitten im Leben und Denken steht, von vorn anfängt, um Gott und sich selbst, wo möglich, gründlich kennen zu lernen: so erklärt es sich auch, warum der Mensch, nach seiner Stellung in der Mitte, zu dem, was schon ist, was er hat und was er fühlt, den Beweis sucht und immer von neuem sich in die Lehre nehmen lassen muß.

Dann lehret man euch manchen Tag,
Daß, was ihr sonst auf Einen Schlag
Getrieben, wie Essen und Trinken frei,
Eins! Zwei! Drei! dazu nöthig sey.

Summa: je gegenwärtiger, je gewisser die unmittelbare Gewißheit ist, welche dem vermittelnden Wissen, Beweisen und Begreifen vorausgeht, desto lebendiger wird sie seyn; je lebendiger sie ist, desto mehr wird das ihr inwohnende Leben, als das Leben des Geistes, im vermittelnden Denken sich erweisen. Denn das wahre Leben der unmittelbaren Ueberzeugung besteht eben in der Fortbewegung zur Vermittelung, welche das Denken ist. Selbst der unmittelbare Glaube, in dem das Gefühl zu seinem

Inhalte kommt und zur Sache auch den Namen findet, welcher den Menschen gegeben ist, daß sie in ihm sollen selig werden, besteht wesentlich darin, daß er in der Erkenntniß wächst und denkend fortgehet und sich mehr und mehr vermittelt. Auch der Christ muß wie David seufzen, um in Christo erst ein Kind und dann ein Mann zu werden, um mit Ihm erst zu sterben und dann zu leben.

I.

Von den dogmatischen Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Es kann als bekannt vorausgesetzt werden, daß die drei Verstandes-Beweise für das Daseyn Gottes, mit welchen sich die Philosophie schon so lange getragen hat, erst neuerlich in ihrer nothwendigen Entwickelung und Gliederung wissenschaftlich nachgewiesen worden sind [1]). Näher ist es das Verhältniß zwischen Seyn und Denken, aus welchem sie sich entwickeln, oder aus dessen Entwickelung sie hervorgehen, indem erstens aus dem äußern, objectiven, substantiellen Daseyn der Welt auf den diesem Daseyn zum Grunde liegenden schöpferischen Gedanken, welcher als die Macht und Weisheit des Seyns, hiermit als das absolute Seyn sich erweiset, und demnächst umgekehrt aus dem noch subjectiven Gedanken oder Begriffe Gottes auf das Daseyn Gottes nach seiner absoluten Vollkommenheit geschlossen wird.

Die Beweise für das Daseyn Gottes sind zunächst Uebergänge von dem Nächsten auf das Entfernteste, es sind Erhebungen zu Gott oder Wegweiser, die von verschiedenen Seiten auf ein Ziel weisen: sie können daher so verschieden seyn, als die Ausgangspunkte verschieden sind. Insofern sind dieser Wege und der Erhebungen zu Gott un-

1) Hegel's Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes. S. Hegel's Werke, XII., S. 291—483.

endlich viele: aber so gewiß sie alle dem Seyn und Denken angehören, so gewiß muß ihnen auch das Gesetz inwohnen; sie reduciren sich wirklich auf eine dreifache Bestimmung, aber zunächst auf eine zweifache, indem sie entweder von dem objectiven Daseyn zum absoluten Seyn, welches hiermit das Denken ist, oder von dem subjectiven Begriffe Gottes, dem als subjectiv noch die Realität fehlt, zum absoluten Begriffe Gottes, welchem hiermit auch das objective Daseyn zukommt, fortschreiten und sich erheben. Von diesen beiden Wegen zerfällt wieder der erste in zwei Wege, weil er von der Welt ausgehet, welcher in ihrer Aeußerlichkeit nach ihren zwei Seiten Zweierlei fehlt, was sie sucht: Macht und Licht, Nothwendigkeit und Freiheit. — Die Welt ist Vieles, Gott ist Alles, Allmacht: die Welt ist Object, bestimmt, bedingt, Gott ist das absolute Subject, bestimmend, unbedingt, Weisheit: in der Welt ist Seyn und Denken getrennt, in Gott vereint, diese Vereinigung ist Liebe. — So beziehen sich zugleich die drei Gottes-Beweise auf die Dreieinigkeit Gottes, welche von Alters her als Allmacht, Weisheit und Liebe gefaßt worden ist.

Es kann nicht fehlen, daß sich an dieser Triplicität in ihrer Intension alle Beziehungen entwickeln, welche die allgemeinen Kategorieen in ihren unterschiedenen Kreisen nach einander darbieten. Gott ist das Seyn, das Wesen und der Begriff. Gott erweiset sich zuerst als das Seyn in seiner Macht und Nothwendigkeit, sodann als das Denken in seiner Weisheit und Freiheit, zuletzt als Beides in seiner Liebe. Zunächst ist aber die Gliederung der drei Gottesbeweise so gefaßt worden.

1.

Die Welt ist, wie sie da ist, unmittelbar, folglich zufällig: d. h. sie hat ihren Grund nicht in sich. Die Wahrheit des Zufälligen ist das Nothwendige; dieses ist der immanente Grund oder die Macht des Seyns, die Gottheit. Weil der Grund der Welt und jedes Weltwesens nicht in der Welt selbst zu finden ist, — denn selbst der Mensch hat die Bedingung seiner selbst nicht in seiner Gewalt, — so muß dieser Grund der Welt über der Welt liegen, d. h. in Gott, und der Grund Gottes in Gott selbst, womit das unbedingte Seyn als das immanente Denken sich erweiset. Dieß ist der kosmologische Beweis ex contingentia mundi.

2.

Aber wie die Welt nach Außen zunächst unmittelbar oder zufällig, ohne Anfang ist, so ist sie nach Innen vermittelt, gegliedert, nur daß das erste sich selbst bewegende Glied fehlt. Oder mit anderen Worten: die Welt ist, wie sie ist, zu Zwecken bestimmt: hiermit weiset sie auf ein bestimmendes, nach Zwecken bestimmendes, d. h. vernünftiges Urwesen, näher auf ein Wesen, welches nicht allein die Welt, sondern auch sich in sich bestimmt, denn sonst wäre es nicht das höchste Wesen. Hiermit weiset die Welt wiederum auf Gott. Das ist der teleologische oder physikotheologische Beweis aus der Beschaffenheit der Welt. Er setzt noch bestimmter die Uebereinstimmung der subjectiven Gesetze des Denkens mit den objectiven Gesetzen des Seyns voraus, aber ohne diese Voraussetzung

zu erweisen, wobei ihn demnächst die Kritik der reinen Vernunft gefaßt hat, um ihn zur Besinnung zu bringen.

3.

Er bahnt so den Weg zu dem dritten Beweise, wornach der Begriff des allervollkommensten Wesens selbst auf das objective Daseyn desselben weiset, weil dieses ohne Hinzutritt des Daseyns nicht das allervollkommenste Wesen wäre. Ich denke, darum bin ich, denn das Denken schließt das Seyn in sich: Ich, der endliche Geist, denke den unendlichen, absoluten Geist, darum ist er, wie in mir, denkend und gedacht, so außer mir, von mir unabhängig. Dieß ist der ontologische Beweis, welcher umgekehrt aus dem absoluten Begriffe auf das Daseyn desselben schließt, weil jener als absolut da ist und hiermit das Seyn in sich schließt, als Begriff das Daseyn in sich begreift.

Bei diesen einfachen Bestimmungen können wir vorerst stehen bleiben, um zu sehen, ob in gleicher Weise sich auch die vorliegenden Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zergliedern, sondern, entwickeln und verbinden. Der Gegenstand dieser Beweise ist die Seele, oder der endliche Geist, näher die Zukunft der Seele. Es fragt sich daher, ob aus ihrem gegenwärtigen Daseyn und zwar zuerst aus ihrem theoretischen oder objectiven Daseyn auf dessen Unverwüstlichkeit, zweitens aus ihrem praktischen oder subjectiven Daseyn, aus ihrer inneren Beschaffenheit auf die Fortdauer ihrer inneren Thätigkeit, und drittens aus ihrem Begriffe, aus ihrem eigenen Denken selbst auf eine diesem Begriffe wesentlich angehö-

rige Unsterblichkeit der Seele geschlossen werden kann, und wirklich geschlossen worden ist.

Wenn die gangbaren Beweise für die Unsterblichkeit nach ihrer dogmatischen Form nicht speculativ sind, so ist es an der Philosophie, ihren speculativen Inhalt nachzuweisen, denn hierin allein kann die Gliederung derselben in ihrer Nothwendigkeit liegen. Aber wir können zunächst von diesen Beweisen, wie wir sie in der Geschichte der Philosophie fertig vorfinden, abstrahiren, um zu sehen, ob sie sich aus den Beweisen für das Daseyn Gottes von selbst analogisch herausstellen. Daraus würde sich demnächst ergeben, ob die menschliche Forschung in der psychologischen Sphäre denselben Gang genommen, den wir in der theologischen Sphäre bereits vor uns liegen sehen.

Auch die Seele ist, wie sie einmal da ist, zufällig oder unmittelbar, d. h. sie ist ohne Vermittlung in die Mitte gestellt, und so mittendrin sucht sie die Vermittlung nicht allein nach Außen, um zu Gott zu kommen, sondern auch nach Innen, um zu sich selbst zu kommen. Sie erweiset sich hiermit, unmittelbar wie sie ist, als Bewußtseyn, d. h. als das Seyn, welches sich in sich selbst reflectirt, und als dieses Insichseyn sich in seiner Einheit erweiset, als diese in sich selbst geschlossene Einheit vor aller Zertheilung und Zersplitterung, vor allem Andern und vor dem Uebergehen in Anderes geborgen, hiermit unverwüstlich ist und besteht.

So fühlt sich auch die Seele, wie sie ist, bestimmt, zu Zwecken bestimmt: dieser Zweck ist näher die Selbstbestimmung, sie fühlt sich daher gleichzeitig, als Inneres, zur Selbstbestimmung bestimmt. Sie weiset mithin wie auf

ein sie bestimmendes Wesen, so auch auf ihr sich selbst bestimmendes Inneres. Sie befindet sich hiermit in dem Widerspruche, zur Selbstbestimmung bestimmt zu seyn, dessen Entwickelung unendlich ist, so wie die Selbstbestimmung überhaupt der Sphäre der Unendlichkeit angehört. Es liegt mithin in der daseyenden Fähigkeit dazu auch die Bürgschaft für die Zukunft: die Zukunft liegt schon in der Beschaffenheit der Seele.

Daran schließt sich auch das Dritte an: weil nämlich der Seele der Begriff der Unendlichkeit, hiermit der Fortdauer inwohnt, so ist ihr hiermit auch die Unendlichkeit oder Fortdauer selbst real inwohnend: sie denkt, d. h. nichts anders als: sie ist unendlich; sie denkt ihre Fortdauer und kann nichts anderes denken, folglich muß auch der Fortdauer die Realität zukommen.

Hiermit scheint sich die gesuchte Analogie zwischen der theologischen und psychologischen Sphäre ungesucht zu bewähren, aber wir müssen ihr näher treten, um auch den Schein der Willkühr entfernt zu halten.

1.

Das Erste war, daß die Welt, als zufällig und unmittelbar, ihren Grund und Anfang nicht an ihr selbst und nicht aus ihr selbst hat. Darum weiset sie auf einen Anfang, der außer und über ihr, und zugleich in ihm selbst liegt, der nicht zufällig, nicht bloß unmittelbar, sondern in sich vermittelt, hiermit nothwendig ist. Dieser Anfang ist so das absolute Innere, das Innere seiner selbst und das Innere der Welt. Die Welt erhält hiermit an Gott ihr schöpferisches Inneres: aber die Welt sucht nunmehr

auch ihr geschaffenes Inneres: ihre Aeußerlichkeit weiset auf ihr Inneres, oder dieses ist vielmehr schon da. Das Innere der Welt ist der Mensch, das Innere des Menschen ist die Seele. „Ist nicht der Kern der Natur dem Menschen im Herzen?" Die Seele ist als innerlich der Aeußerlichkeit der Welt entgegengesetzt. Als äußerlich ist die Welt Vielheit, veränderlich, theilbar, materiell: die Seele ist hingegen als innerlich Einheit, unveränderlich, unzertrennlich, immateriell. Das Aeußere gehet nach seiner Natur in Anderes über, denn seine Natur ist die Anderheit: das Innere hingegen ist als das Gegentheil der Veränderung nicht unterworfen, denn seine Natur ist selbst zu seyn. Hiermit kommt die Welt, wie vorhin zu ihrem absoluten Grunde, nunmehr auch zu ihrem geschaffenen Grunde, nämlich zu ihrem Innern, als zu ihrem belebenden Prinzipe, welches als innerlich einfach, als einfach unverwüstlich ist.

2.

Die durchgehende Zweckmäßigkeit oder Zweckbestimmung der Welt, welche wir äußerlich wahrnehmen, führte vorhin mit zwingender Nothwendigkeit auf ein sie nach seinen Zwecken bestimmendes absolutes und unbedingtes Prinzip, welches wir nur in Gott finden; aber sie weiset auch gleichzeitig auf die Zwecke, wozu sie bestimmt ist. Sie ist zunächst Außenwelt, so erscheint sie uns: wir halten sie bei dieser Erscheinung fest. Als Außenwelt ist sie bestimmt, ihr Inneres zu äußern; so finden wir sie auch wirklich durch alle Sphären der Natur und in allen Zwischenkreisen dieser Sphären: sie ringet überall das Innere

zu entfalten: darin besteht ihr Organismus: so geht sie von von Stufe zu Stufe fort, sie erreicht in jedem Cyclus ein Inneres, aber dieses ist erst vollkommen es selbst im Menschen. Der letzte Zweck der Welt ist die menschliche Seele: die Seele ist dieses, selbst zu seyn: der Zweck der Seele, wie er bestimmt ist, ist Selbstzweck. Hiermit ist die Seele, als der eigentliche in der Schöpfung gewollte Zweck Gottes, das Ebenbild Gottes, wirklich, unendlich. Der Zweck selbst zu seyn ist unendlich: da er in der Seele liegt, ist sie dazu fähig: die Fähigkeit verbürgt die Realität, weil sonst Gott seinen Zweck nicht erreichen würde.

3.

Und wenn wir endlich vorhin von der äußern Welt absehen konnten, so fanden wir doch Gott, als von seiner eigenen Weltschöpfung unabhängig, nach seinem Daseyn in dem wirklich daseyenden Begriffe des allervollkommensten Wesens, welches nicht vollkommen wäre, wenn ihm das Daseyn mangelte. So finden wir auch, wenn wir von dem Daseyn und der Beschaffenheit der Seele, von ihrer Einfachheit und unendlichen Bestimmung abstrahiren wollten und abstrahiren könnten, in dem Begriffe der Fortdauer die Realität dieser Fortdauer verbürgt, denn dieses Denken der Fortdauer ist als Gefühl, als Vorstellung, zuletzt als Begriff wirklich da, und zwar so da, daß das Gegentheil nicht zu denken ist. Mit dem Begriffe der Fortdauer ist daher die Fortdauer der Seele selbst wirklich. Die Seele ist aber nichts anderes, als Selbstbewußtseyn, sie dauert nur fort, wenn das Selbstbewußtseyn fortdauert.

Hiernach ist es die menschliche Seele oder der endliche

Geist, in welchem die Welt nach ihrer Unmittelbarkeit ihre Vermittlung, nach ihrer Bestimmtheit ihre Bestimmung findet. Jene Vermittlung ist nach ihrem innersten Wesen unverwüstlich, und diese Bestimmung unendlich. Und wie der Begriff des absoluten Geistes Gottes Daseyn verkündet, Gottes Wesen offenbaret, so ist auch erst hiermit der Begriff des endlichen Geistes, als Geist, erklärt, aber auch dadurch zugleich der dem endlichen Geiste inwohnende Begriff seiner Fortdauer gegeben und nach seiner Realität verbürgt.

Doch es ist Zeit, daß wir nunmehr die Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele oder des endlichen Selbstbewußtseyns, so wie sie in den Blättern der Geschichte der Philosophie aufgezeichnet und niedergelegt sind, actenmäßig referiren, um sie in ihrer ursprünglichen Form und nach ihrem bestimmten Inhalte näher kennen zu lernen, und demnächst daran ihre Beziehung zu den Gottes-Beweisen spezieller zu entwickeln.

An der Mehrheit der Beweise für das Daseyn Gottes und für die Unsterblichkeit des Menschen ergiebt sich im Allgemeinen Dieses, daß einer auf den andern führt, und jeder weitern Fortgang erheischt, weil er mit sich selbst nicht auskommt. Dieses folgt schon aus der Mehrheit, wir mögen diese successiv oder gleichzeitig denken. Diese Wahrnehmung wird demnächst auch durch den Inhalt jedes Beweises bestätigt.

Aber eben so wahr ist es auch, daß zunächst jeder einzelne Beweis seine Vollendung schon an ihm selbst zu haben meint. Jedes Subject meint, mit seinem Beweise

den Beweis selbst vollführt zu haben. Und dieß kommt eben daher, weil der Aussage des Beweises die Meinung hinzutritt, weil das Subject dem Beweise auch das zuschreibt, was er nicht sagt, was noch außerdem zwar im Subjecte, aber außerhalb des Beweises liegt, und zur Erfüllung des letztern gehört. Daß aber das Subject seiner Beweisführung auch das, was ihr fehlt, zuschreibt, erklärt sich daraus, das dieses Fehlende nicht allein in dem Subjecte, sondern auch in dem Beweise selbst als der Keim des nächstfolgenden Beweises unentwickelt verborgen liegt. Wenn aber derselbe Beweis, welcher das beweisende Subject befriedigt, für Andere nichts beweiset, so kommt dieß wieder daher, daß die Anderen das Komplement des Beweises weder in ihm als Keim sehen, noch in sich fühlen, oder überhaupt das, was gemeint wird, nicht eher anerkennen wollen, bis es sich ausspricht. Dieß ist das Erste.

Aber damit ist nur eine Seite des Beweisverfahrens, nur die nächste Stellung und Wirkung berührt. Die Wahrheit liegt nicht allein in dem Subjecte als Meinung, wodurch sie zur Ueberzeugung wird, sondern sie liegt auch in dem Gegenstande selbst: der Gegenstand hat schon seine Wahrheit in sich, das Beweisthema ist sein eigener Beweis: somit wird die Wahrheit von dem Gegenstande selbst dem Subjecte aufgedrungen, dieses wird von jenem überwunden, überzeugt, bis es sich selbst überzeugt. Dieß ist das Zweite. Das Dritte ist aber der Beweis selbst, in welchem Subject und Object verbunden sind: aber sie sind eben nur äußerlich verbunden, nicht innerlich durchdrungen; denn das Dritte, was den Dualismus überwinden soll, ist als Beweis selbst noch ein Aeußeres.

So viel zur Einleitung der Beweise für die Unsterblichkeit, die wir nunmehr in ihrer historischen Integrität betrachten.

1.

Die Seele ist, wie sie ist, einfach, denn das Seyn der Seele ist nichts anderes als Denken, und das Denken besteht in der Einheit des Mannichfaltigen. Durch ihre Einfachheit unterscheidet sie sich von ihrer eigenen Zusammensetzung mit dem äußeren Leibe, überhaupt von allem Aeußern, welchem Expansion zugeschrieben wird, während die Einfachheit in der Intension besteht. Die Einfachheit erweiset sich daher näher als Immaterialität, diese als Innerlichkeit: diese Innerlichkeit oder Einfachheit ist das Kriterium des Unsinnlichen oder Immateriellen, wie die Ausdehnung das Kriterium des Sinnlichen oder Materiellen ist. Als Innerlichkeit ist die Einfachheit näher dieses, daß sie sich in sich bewegt, daß sie nicht von einem Andern bewegt wird.

Ist nun die Seele einfach, — das ist der Vordersatz — so ist sie keiner Veränderung unterworfen, weder im Raume, denn sie ist nicht ausgedehnt, sie nimmt keinen Raum ein, noch in der Zeit nach successiven Graden, denn das Einfache ist nicht successiv, sondern in aller Zeit einfach. Was sie im Leibe erfährt, das erfährt sie nicht an ihr selbst, sondern ihrer Einfachheit unbeschadet unter dem temporären Drucke des Leibes, so lange sie mit ihm verbunden ist.

Aus der Einfachheit der Seele folgt hiernach, daß sie nicht in Anderes übergehen kann: sie kann nicht von sich

selbst loskommen, weil sie als einfach sich nicht zersetzen kann: sie bleibt mithin, was sie ist. Der Tod ist Trennung: er ist mithin ihrem eigensten Wesen entgegengesetzt: er kann nicht zu ihr, weil sie unzertrennlich ist. Der Wahlspruch des Todes ist: Divide et impera. Der Tod herrscht nur, wo er trennen und entzweien kann: darum hat er über die Seele keine Macht, denn sie ist in ihr selbst unzertrennlich Eins, hiermit unsterblich, denn unzertrennlich und unsterblich ist Eins.

In der populären Philosophie ist daher diese Einfachheit negativ als Untheilbarkeit oder auch als Beharrlichkeit bezeichnet worden, womit die Seele selbst als äußerer Gegenstand behandelt wird, der sie doch als einfach nicht seyn soll. Die spekulative Philosophie faßt hingegen die Einfachheit als Innerlichkeit: Aristoteles erkennt sie näher als das sich in sich bewegende Wesen, aber eben darum als einfach [1]). Aber die ältesten Spuren dieser Psychologie finden sich bei Herakleitos, welcher die trockenste Seele für die reifste erklärt, und das eigentliche Leben derselben von dem Tode des Leibes an datirt, denn dieser ist es, der sie von der Gemeinschaft mit Gott abhält. Bestimmter ist nach dem Zeugniß des Aristoteles die Psychologie des Anaxagoras, welcher die Seele sowohl nach ihrer Einfachheit, als nach ihrer immanenten Selbstbewegung erkannt hat.

In gleicher Weise sucht Cicero beides zu verbinden. Cum simplex animi natura sit, non potest dividi,

---

1) Aristoteles: de anima. III. 4. ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι τὸν νοῦν, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ.

quod si non potest, non potest interire. Es liegt wirklich schon in dieser Einfachheit, daß die Seele in ihr selbst besteht, nec habet principium motus, quia se ipse movet animus. (De senect. sect. 78.) [1]). Die Seele hat hiernach kein äußeres Prinzip, „das nur von außen stieße." Dieselbe Argumentation finden wir auch bei Augustinus [2]). Nur wenn die Seele ein anderes, fremdes Prinzip außer ihr hätte, würde sie von diesem abhängig, folglich der Veränderung unterworfen seyn. So aber ist sie als einfach in sich selbst unverwüstlich.

Diesen Beweis aus der Einfachheit der Seele behandelt auch Sokrates in Platon's Phädon (sect. 78. b. p. 177. I. Bip.) und im Phädrus [3]); nur daß Platon die Seele nicht dogmatisch nach der Weise der Vorstellung als ein Ding, das da ist, sondern spekulativ als das Denken selbst faßt, womit sich dieser Beweis in seine höhere Kategorie erhebt. Zunächst gehört aber dieser Beweis der Vorstellung an: er nimmt die Seele nach dem, was er aussagt, als das Ding an sich. Darum wird er der metaphysische Beweis genannt: er wäre richtiger der theoretische zu nennen, weil ihm die Seele als Object gegenübersteht, ohne mit ihm eins zu seyn: er ist daher vorzugsweise dogmatisch.

Es ist wohl zu merken, daß dieser Beweis aus dem zufälligen Daseyn der Seele, wie es sich unmittelbar als

---

1) Vergl. Disp. Tusc. I. 23. 27.

2) Augustinus: de civit. Dei. XI. 10., de spiritu et anima, cap. 24.

3) Vergl. Hegels Werke XIV. 206 folg.

einfach in der Zeit vorfindet, auf dessen Außerzeitlichkeit, und von dem Tode, welchem der Leib nach seiner Theilbarkeit unterworfen ist, auf die Unsterblichkeit, welche der Seele nach ihrer Untheilbarkeit zukommt, folgerecht schließt. In sofern entspricht er unverkennbar dem kosmologischen Gottes-Beweise, welcher von dem zufälligen Daseyn auf das ewige Seyn schließt; in sofern ist er vorzugsweise der psychologische Beweis für die Unsterblichkeit.

Im Phädon sucht Simmias den Vordersatz, welcher die Einfachheit als unsinnlich aussagt, mit dem Beispiele von der Lyra zu widerlegen; aber er muß sich auch bescheiden, daß die Harmonie, welche die Lyra hervorbringt, wenn auch unsichtbar, doch darum nicht unsinnlich ist: sie folgt auch erst nach dem Instrumente, und hat nicht ihr Prinzip in sich selbst, während die Seele dem Körper als ihr und sein Prinzip vorausgeht [1]). Eben so wenig hat auch Kant den uralten Beweis mit der Kategorie der intensiven Größe abfertigen können; denn diese Kategorie des Grades, nach welcher die Seele soll abnehmen und verschwinden können, wie Licht und Wärme und Schall, paßt nur auf endliche, sinnliche Größen, aber nicht auf Einfaches, hiermit Unsinnliches und Unendliches [2]). Kant hat damit wirklich nicht mehr gesagt, als Simmias, nicht mehr als Lucretius, der längst vor ihm auf die mit dem Alter des Leibes abnehmende Geisteskraft aufmerksam machte,

---

1) Vergl. Hegels Werke XIV. 214.

2) Hegels Logik III. 304. und Hegels Werke III. 260., V. 268. 269.

und auch längst vor ihm von Anti-Lucretius [1]) widerlegt worden ist.

Ergo artem Museam ipsa in testudine pones?
Ac tibi propterea res una putabitur esse
Organum et organicus? Talis fit copula porro
Corporis ac mentis. — —

Steckt denn im Boden der Resonanz die göttliche Tonkunst?
Dünkt dir das Instrument, und der es gebrauchet, der Künstler
Eins und dasselbe zu seyn? Dasselbe Verhältniß besteht auch
Zwischen dem Geist und dem Körper. —

Es ist nicht dieses Organ, an welches der Organist gebunden ist, nicht das äußere Organ.

Die empirische Wahrnehmung, daß die Seele im Leibe und mit dem Leibe abnimmt, bis sie endlich wie ein Licht verlischt, — woraus auch La Mettrie nebst allen Materialisten auf die Sterblichkeit der Seele schließt, — diese Erfahrung, welche gelegentlich auch den hochfahrendsten Spiritualismus niederschlägt, kann daher nur die Theilnahme der Seele an diesem Leibe während ihrer Verbindung mit ihm beweisen. Das heißt: die Seele nimmt nur äußerlich ab, aber sie selbst ist nicht äußerlich; sie verlischt nicht selbst, sondern diese Aeußerung verlischt, nachdem sie ihren Dienst verrichtet hat. — So ist der Schmetterling in der Puppe gefangen und in seinen Flügeln zusammengedrückt, bis sie springt. Von dieser Beschränkung und Wiederbefreiung geht auch Platon im Phädon aus. Der Körper

1) Anti-Lucretius sive de Deo et natura libri novem. Cardinalis Melch. de Polignac opus posthumum. Edit. Jo. Chr. Gottschedii. Lips. 1748.

ist das Organ der Seele, aber auch die zeitige Schranke: darum hemmt er sie auch, indem er ihr dient; wenn der Diener schwach wird, da leidet auch die Herrschaft darunter. Mit der Auflösung des Körpers wird aber die Seele wieder frei: nun regt sie sich wieder, die Schwingen wieder zu heben und zu regen. Darum sehen wir die Seele oft am kräftigsten walten, wenn der Leib stirbt: oft lassen uns die letzten Momente des Sterbens den Geist noch einmal in aller seiner Oberherrlichkeit und Selbstständigkeit erblicken. Zwei hellleuchtende Beispiele dieser Art hat uns Schubert in der Christoterpe für das Jahr 1834 mitgetheilt; sie sind aus uralter Zeit erfahrungsmäßig entlehnt, sie betreffen den Kaiser von Marocko, Muley Maluk, und den Bischof von Cäsarea, Basilius den Großen: beider Männer letzte Lebensstunden waren die höchsten Lichtpunkte ihres ganzen thätigen Lebens, in welchen sich die Macht des Geistes am glänzendsten und unabhängigsten entfaltete. Hier können wir sichtlich sehen, was sonst unsichtbar in der Todesstunde geschieht.

Dennoch müssen wir gestehen, daß dieses letzte, hellste Aufflackern der Seele in dem Augenblicke ihrer Trennung und Befreiung von dem Leibe, welcher abstirbt und niedersinkt, während jene aufsteigt, eben nur ihre Verschiedenheit von dem Leibe und die Superiorität über denselben, aber darum allein noch nicht die Unsterblichkeit bezeugt. Dazu sollte aber auch diese Thatsache nicht dienen: eben weil diese Erscheinung allein, als eine sinnliche, die Unsterblichkeit nicht beweiset, eben darum ist damit bewiesen, daß auch das Abnehmen der Seele mit dem absterbenden äußeren Organe derselben die Sterblichkeit der

Seele nicht beweisen kann; auf diese Widerlegung des schon vorausgegangenen Beweises kam es allein an, um diesen damit gerettet zu wissen.

Wir sind überhaupt hiermit, wie es so oft geschieht, in die rein sinnliche Sphäre herabgefallen, während wir das übersinnliche Wesen der Seele vertheidigen wollten. Die nächste Veranlassung hierzu enthalten Kant's intensive Größen, welche dieser Sphäre angehören; sie treffen daher auch nicht den spekulativen Inhalt des Beweises, dem sie entgegengesetzt werden, sondern nur die dogmatische Auffassungsweise desselben. In Beziehung auf den Inhalt des Beweises selbst verhält es sich hingegen mit der kritischen Widerlegung ungefähr so, wie mit dem kritischen Verfahren gegen den ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes, welchen Kant mit dem berühmt gewordenen Beispiele von 100 Thalern, die auch ohne Besitz gedacht, und eben sowohl passiv als aktiv gedacht werden können, entkräftet zu haben meinte, aber wirklich nicht entkräftet hat; denn die vorausgesetzte Trennbarkeit des Begriffs einer Sache von ihrem Daseyn, welche er an dem Kapitale von 100 Thalern versinnlichte, gilt eben nur von endlichen, sinnlichen Dingen, oder überhaupt von Dingen, während doch in dieser Trennbarkeit eben der Unterschied des Endlichen in seinem Gegensatze zu dem Wirklichen, Unendlichen, Absoluten besteht; und von diesem letzteren ist hier allein die Rede [1]) Ist die Seele wirklich einfach, so ist sie auch dem gradweisen Abnehmen so wenig als der Theilung ausgesetzt: sie ist überhaupt kein Ding, sondern das

1) Hegels Werke III. 88.

Innerliche, und als innerlich der sinnlichen Vorstellung einer Trennbarkeit des Inneren vom Aeußeren nicht unterworfen, sondern das Innere hat das Aeußere an ihm selbst.

So viel von dem ersten, von dem sogenannten metaphysischen Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, welche die denkende, und als denkende einfach ist. Die Kritik der reinen Vernunft hat ihn nur in Beziehung auf seine dogmatische Form, wonach die Seele als Sache behandelt wird, erschüttert oder vielmehr aufgehoben. Und dieses ist das unsterbliche Verdienst der kritischen Philosophie, die dogmatische Form der späteren Philosophie überwunden, und hiermit wiederum der spekulativen Auffassung den Weg gebahnt zu haben.

2.

Aber die Seele ist ferner, wie sie ist, zu Zwecken fähig und bestimmt, die als unendlich weder hier, noch überhaupt in der Zeit ganz erreicht werden können. Folglich gehört zu der wesentlichen Bestimmung der Seele die ewige Fortdauer, in welcher sie allein ihrem Wesen entsprechen kann. Mit ihrer unendlichen Bestimmung ist ihr auch von dem sie bestimmenden Urwesen die unendliche Fortdauer so gewiß beschieden, als Gott selbst ewig ist und sich nicht widersprechen kann. *Ὁ βίος βραχὺς, ἡ δὲ τέχνη μακρά.*

Hierher gehört auch die Vorstellung von der Erziehung des Menschengeschlechts, welche auf der unendlichen Entwickelungsfähigkeit des endlichen Geistes beruht, und von Lessing näher ausgeführt worden ist. Für den Geist des Menschen reicht weder diese, noch irgend eine Zeit aus,

son-

sondern nur die Fülle der Zeit, die wirkliche Unendlichkeit, in welcher die Seele allein Genüge und Befriedigung findet.

Es ist wohl zu merken, daß die Bestimmung des inneren Menschen, wenn sie auch als vollendet gedacht wird, dieses doch nur in sofern werden kann, als die Seele das Unendliche, in welchem ihre Bestimmung besteht, wirklich erreicht: sie würde aber das Unendliche, als ihren Zweck, doch nicht erreicht haben, wenn sie wieder aufhörte, es erreicht zu haben, wenn sie den Zweck, wozu sie selbst bestimmt ist, nicht auch selbst für sich behielte.

Darum ist es auch nur eine Species dieses Beweises, wenn er unter andern auch auf die moralische Ausgleichung, auf die Vergeltung des Guten und Bösen nach dem Prinzipe der Gerechtigkeit angewendet wird. In sofern ist Gott als die absolute Gerechtigkeit vorausgesetzt.

Hieran reiht sich auch der aus dem Gewissen, als der unmittelbaren Aussage der Seele, abgeleitete Beweis, welchen Kant unter der Form eines Postulats faßte, weil er ihn nur als von dem Bewußtseyn gefordert anerkennen wollte, und dieser Forderung ihre Subjectivität, zur Vermeidung aller Selbsttäuschung, beständig vorzuhalten für nöthig fand. Es ist sehr bemerkenswerth, wie hiernach Kant, mitten in seiner Opposition gegen den Dogmatismus, gegen welchen er sich Schritt für Schritt verwahrt, noch selbst in der dogmatischen Auffassung befangen bleibt, denn er betrachtet die Seele selbst noch als Sache, als das Ding an sich, dem die Aussage des Subjects nicht als objective Eigenschaft zugeschrieben werden könnte, während doch der Seele, als dem Subjecte, nichts so sehr zukommen

kann als das Subject, das Selbstbewußtseyn, oder in practischer Beziehung das Gewissen.

Hiervon abgesehen ist es aber doch grade dieser Beweis, auf welchen sich Kant selbst in anderer Form eingelassen hat. Auch Joh. Gottl. Fichte bekennet: „Der Mensch muß einen über dieses Leben hinausgehenden Zweck haben;" auch Fichte findet diesen Zweck im Willen: aber das Ich dieses Willens scheint immer wieder in der „moralischen Weltordnung" unterzugehen. Derselbe Beweis ist auch sonst mehr als ein anderer in den verschiedensten Wendungen gebraucht worden. Auf der sittlich-religiösen Grundlage dieses Beweises beruhet auch die einfache Betheuerung, in welcher sich das Selbstgefühl ausspricht, das Keiner ganz verläugnen kann. „So schlecht und gering ich bin," das fühlt Jeder, wenigstens dann und wann, „so ist doch Etwas Göttliches, Unsterbliches und Unvergängliches in mir, nämlich in meinem Ich, nämlich das Ich selbst." So bejahet sich die Seele in ihrem Innersten: sie spricht damit im unmittelbaren Gefühle die Gegenwart ihrer Zukunft zuversichtlich aus: sie fühlt in ihrer daseyenden Unvergänglichkeit ihre Zukunft.

Zunächst ist aber der Beweis, nach seiner dogmatischen Fassung, auf die Zukunft, als das Jenseits, das noch nicht ist, gerichtet: er schließt darauf aus der Fähigkeit der Seele dazu, aus der Beschaffenheit und Bestimmung der Seele dafür.

Schon Cicero sagt, daß die Seele mehr auf das Zukünftige als auf das Gegenwärtige gerichtet sey. Es liegt schon in dem Begriffe aller Thätigkeit, daß sie auf die Zukunft geht, und in dem Begriffe der Selbstthätigkeit,

daß das Selbst mitgeht. Serit arbores, quae alteri seculo prosint: quid spectans, nisi etiam postera secula ad se pertinere? [1])

Auch der Tod der Kinder, das Sterben der Jugend mitten in der ersten Entwickelung, der Untergang mitten im Aufgange, die Unterbrechung der kräftigsten Thätigkeit mitten im Laufe, hat diesen Beweis verstärken helfen.

In Platon's Phädon sect. 72. e. bis 78. kommt Sokrates, scheinbar auf dem entgegengesetzten Wege, zu demselben Beweise, indem dort aus der Bewandtniß um das Lernen, welches nichts als Erinnerung ist, die Präexistenz, und aus der Präexistenz die Postexistenz oder die Bestimmung der Seele für die Zukunft gefolgert wird. Die Präexistenz ist selbst nichts anderes, als die Voraussetzung von Zwecken, wozu die Seele, d. h. das Innerliche, da ist, d. h. äußerlich wird und innerlich fortdauert. Diese Zwecke, wozu die Seele da ist, erheischen mithin ebensowohl nach ihrem Ursprunge oder Bestimmungsgrunde die Vergangenheit, als zu ihrer Erfüllung nebst der Gegenwart die Zukunft: so wie alles Bestimmte ein Woher, als Bestimmendes, und ein Wohin, als Ziel, voraussetzt. Darum ist auch die Erinnerung nichts anderes, als die Energie, wonach die individuelle Seele das für sich wird, was sie actu an sich ist und vorher potentialiter schon seyn mußte. [2])

Hiermit hängt die Idee der Schöpfung überhaupt, näher das Verhältniß der Schöpfung zum Schöpfer we-

---

1) Ciceron. Tusc. Disp. I. 14.

2) Hegel's Werke XIV. 203. 213.

sentlich zusammen. Indem Gott, als das unbedingte, unendliche Seyn, hiermit als der absolute Geist gefaßt wird, ist auch die Schöpfung, als das Werk des unendlichen Geistes, unendlich, d. h. Geist, d. h. bedingt nach seinem Ursprunge, unendlich nach seinem Werden, eber endlich nach seinem Seyn, oder mit einem Worte endlicher Geist, d. h. unendliches Streben nach Gott. Gott ist unendliches Seyn, der geschaffene Geist unendliches Werden: Gott absoluter Geist, der Mensch endlicher Geist. Mit diesem Endlichen, welches dem creatürlichen Unendlichen als dessen Gränze beiwohnt, ist auch die Vorstellung der Materie, als des Aeußern, hiermit wieder die Vielheit der Geschöpfe, der Einheit Gottes gegenüber, so wie mit dem Werden innerhalb der sich immer mehr verklärenden Gränzen der Organismus nach seinem Prinzipe erklärt. Und hierauf gründet sich der vor und nach Sulzer mehrfach versuchte sogenannte physiologische Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, welcher in der Seele eine ihr zwar gesetzte, aber wesentlich angehörige, sich fortbewegende Form der Endlichkeit oder Begränzung anerkennt, und aus dieser Gränze nach ihrer stetigen Ueberwindung und Durchdringung auf die unendliche Entwickelungsfähigkeit der Seele zu schließen berechtigt ist. Die menschliche Seele enthält diesen Beweis in adjecto, in ihrem Prädicate.

Ueberall ist es die innere höhere Vervollkommnung, die Perfectibilität, worauf der Beweis deutet. Daraus erklärt sich auch die höhere Erhebung der Seele, womit sie zuweilen im Augenblicke des Todes der Zukunft entgegenjauchzt. Hierauf bezieht sich in's besondere in Platon's Phädon der schöne Vergleich mit dem Schwane, sect. 84. e.,

welcher vor seinem Tode am schönsten und lieblichsten singt, nicht etwa aus Furcht vor dem Tode, wie die Menschen wähnen, sondern in der Sehnsucht nach dem ewigen Leben, im Vorgefühl der höheren Güter desselben, und in der Freude, nunmehr abzuscheiden und zu Gott zu kommen, nunmehr seinen eigentlichen Zweck, sein wahres Lebens-Element zu erreichen.

Immer ist es derselbe Beweis, welchem wir unter den mannigfaltigsten Metamorphosen nachgegangen sind: er ist unter dem Namen des moralischen oder practischen bekannt, und besonders seit Spalding, Jerusalem, Mendelssohn, Kästner, Kampe, Jakob, Sintenis populär geworden. Insofern er von der Zweckbestimmung der Seele auf deren Erreichung übergeht, ist er teleologisch: er entspricht hiermit dem Gottesbeweise dieses Namens. Und wie dieser letztere auch physikotheologisch gefaßt wird, so ist auch der moralische Seelenbeweis nicht allein nach seiner Beziehung auf Gott theologisch, sondern auch nach der organischen Fortentwickelung des endlichen Geistes und deren Analogie mit dem Naturorganismus physiologisch, näher anthropologisch, gefaßt worden. In der letzteren Beziehung beruht er namentlich auf der Idee der Schöpfung, hiermit auf der Voraussetzung Gottes, als des Schöpfers, so wie alle selbstbewußte Teleologie das theologische Prinzip, das Bewußtseyn der absoluten Persönlichkeit voraussetzt. Daher sind auch die Zwecke, welche wir in der menschlichen Seele lesen und als die Grundlage dieses Beweises kennen gelernt haben, auch als die Absichten Gottes gefaßt worden, die sich in seinem Werke vorfinden und aus diesem folgen.

Hiermit wechseln die concreten Formen dieses Seelenbeweises nur noch mehr: sie sind bis jetzt in bunter Mannigfaltigkeit durcheinandergelaufen. Aber wenn wir nunmehr näher hinzutreten, so werden wir bei dem moralischen Beweise, wie vorhin bei dem metaphysischen, wesentlich zwei Stufen zu unterscheiden haben. Nach seiner dogmatischen Fassung ist der Beweis zunächst auf die Zukunft gerichtet, als auf das Jenseits, das noch nicht ist: es liegt ihm eine Unendlichkeit der Zwecke zum Grunde, welche nie erreicht werden, weil die Unendlichkeit selbst noch nicht in sich vermittelt ist. Die Wahrheit dieser Ansicht besteht aber darin, daß die Zukunft in der fortschreitenden Gegenwart gefunden und als schon daseyend erkannt wird, wonach auch die Unendlichkeit nicht mehr darin besteht, daß die Zwecke nie vollkommen erreicht werden, sondern vielmehr darin, daß sie auch erreicht nicht aufhören, während ein endlicher Zweck, wenn er erreicht ist, zu Ende geht, daher auch Ziel und Ende von der Sprache wechselweise gebraucht werden.

In Beziehung auf den metaphysischen oder theoretischen Beweis ist übrigens der moralische oder practische die höhere Stufe: es liegt schon in der Benennung, daß jener die Seele als Object, dieser hingegen schon als Subject anzusehen anfängt: in jenem wird die Seele zunächst als ein Ding, in diesem als Thätigkeit gefaßt: dort besteht die Unsterblichkeit darin, daß die Seele zunächst als einfach unverändert bleibt, was sie ist, während sie hier nicht stehen bleibt, sondern fortgeht, ohne sich zu verlieren. Und wenn demnächst in der höheren Fassung der erste Beweis, weil er auf der Einfachheit der Seele beruht, das Selbstbewußtseyn derselben als ihr Wesen zu seiner Grundlage

hat, so erkennt nunmehr auch der zweite Beweis in seiner Steigerung, weil er auf der unendlichen Bestimmung der Seele ruht, das Gottesbewußtseyn, welches der Seele inwohnt, als das höhere Prinzip. In dieser Höhe faßte hauptsächlich Anselmus [1]) den religiös-moralischen Beweis auf. Denn indem die Seele, für sich selbst sterblich, durch das Denken in ein bewußtes Verhältniß zu Gott, als zur ewigen Persönlichkeit, tritt, ist auch ihre endliche Individualität vor dem Untergange gesichert: sie hat ihr Prinzip gefunden, in welchem sie nicht untergehen kann. Der Finger Gottes hat sie berührt, und so bestehet sie in Ewigkeit. Zwar gehet eine Sage durch die Zeit, daß die endliche Creatur, wenn sie Gott Selbst sieht, vergehen muß: aber die Wahrheit ist, daß eben nur ihre bestimmte Endlichkeit untergeht: es vergehet nur das, was an ihr blos endlich ist. Daran schließt sich die höchste Wahrheit, wonach das Anschauen der ewigen Gottheit Unsterblichkeit verleiht. Wohl erschrickt und erzittert Psyche vor dem Anblicke des mit ihr bis dahin ungesehen verbunden gewesenen Gottes: dieser erste Blick der Erkenntniß bringt sie in bange Noth und Arbeit im Dienste der erzürnten Göttin: aber es ist die Liebe, welche zürnet, und das Ende ist, daß ihr in weiterer Folge jener Anschauung von dem obersten Gotte Unsterblichkeit verliehen wird. Unsterblichkeit ist Göttlichkeit: erst durch diese Erfüllung mit Gott wird die abstracte Unendlichkeit der Fortdauer zur concreten Unendlichkeit der Gegenwart.

Hiermit tritt aber immer mehr hervor, wie der mo-

---

1) Monolog. c. 66. — 72.

ralische Beweis zugleich als physiologischer und physikotheologischer auf dem Bewußtseyn Gottes beruht, in welchem eigentlich die Seele besteht. Nach dem metaphysischen Beweise ist die Seele schon durch ihre Beschaffenheit, nach dem sittlichen durch den Willen Gottes, den wir in der Seele lesen, vor dem Untergange geborgen. Nach dem ersten Beweise könnte sie Gott doch zerstören, wenn er wollte, — so hat man sich wirklich ausgedrückt —: nach dem zweiten will er's nicht, sein Wille ist in der Seele selbst ausgedrückt und der Wille Gottes ist unveränderlich. Im Timäus lehrt Plato dasselbe, wiewohl in anderer Beziehung: *Δηλούμενος ὢν ἄριστον γέννημα ποιεῖν, τοῦτον ἐποίει θεὸν γεννατὸν, οὔποκα φθαρησόμενον ὑπ' ἀλλῳ̃ αἰτίῳ, ἔξω τῷ̃ αὐτὸν συντεταγμένῳ θεῷ̃, εἴποκα δήλετο αὐτὸν διαλύειν. ἀλλ' οὐ γὰρ τἀγαθῷ̃ ἐστιν ὁρμᾶν ἐπὶ φθορὰν γεννάματος καλλίστῳ.* Das vollkommenste Werk in der alle Momente des Seyns und Denkens hintereinander entwickelnden Schöpfung Gottes ist das Ebenbild Gottes des Schöpfers: das Ebenbild Gottes ist der geschaffene Gott, welcher, über alle anderen Werke der Schöpfung erhaben, in diesen nicht untergehen kann, und von keinem andern Wesen überwältigt und vernichtet werden kann, außer allein von dem Wesen, das über ihm ist, nämlich von Gott. Gott könnte es, aber er will es nicht, denn es widerspricht dem vollkommenen Schöpfer das vollkommene Geschöpf zu vernichten.

Ehe wir nun weiter gehen, müssen wir, um den wesentlichen Uebergang zu finden, die beiden genannten Be-

weise nach dem ihnen zum Grunde liegenden Verfahren näher untersuchen. Es ist deshalb zu erinnern, daß alles Beweisverfahren nach dem Verhältnisse des Seyns und Denkens, in welchem es sich bewegt, auf einen doppelten Weg gewiesen ist, um von einem zum andern den Uebergang zu finden. Es geht nämlich entweder von einem gegebenen Daseyn aus, und schließt aus dessen Eigenschaft oder Beschaffenheit auf dessen nothwendige Folge, welche sinnlich nicht da ist, aber in der Nothwendigkeit des Denkens liegt, und daher wirklich seyn muß: oder es geht umgekehrt von dem subjectiven Begriffe der Fortdauer, mit dem es vorher abschloß, als von seinem Anfangspunkte, aus, und schließt demnächst aus dessen Nothwendigkeit auf die Realität desselben. Die beiden Beweise, welche bisher ausgeführt worden sind, gehören dem ersten Wege an: denn sie gehen davon aus, daß die Seele da ist, und was sie ist. Die Seele ist da, sie besteht nach ihrem Wesen im Selbstbewußtseyn oder im Denken: als denkend ist die Seele nach ihrer objectiven Seite einfach, folglich unverwüstlich, nach ihrer subjectiven Seite oder nach ihrer intensiven Fülle zu unendlichen Zwecken bestimmt und der Unendlichkeit fähig, mithin auch theilhaft. Es wird mithin der Seele das Denken als eine Eigenschaft zugeschrieben, und in Folge dessen einerseits die Einfachheit, woraus gefolgert wird, daß die Seele nicht verändert werden kann, andererseits die intensive Fähigkeit der Unendlichkeit, woraus folgt, daß die Seele fortdauern muß. In beiden Fällen wird daher aus dem, was da ist und wie es ist, auf dessen vollen Begriff, auf das, was zum Begriff gehört, übergegangen. Außerdem ist noch der andere

Weg des Beweises übrig: dieß führt auf die dritte Sphäre des psychologischen Beweisverfahrens.

3.

Der Begriff der Fortdauer führt nur insofern, als er nothwendig ist, folgerecht auf die Realität desselben. Die Beweiskraft ist selbst nichts anderes, als die zwingende Macht, welche der innern Nothwendigkeit des Begriffs beiwohnt. Der Begriff der Fortdauer ist aber nothwendig, weil das Gegentheil nicht gedacht werden kann, weil die völlige Austilgung des Seyenden mit dem Gedanken schlechthin sich nicht verträgt.

Daß die Negation der Fortdauer ungedenkbar ist, hat näher diesen Grund und Sinn, daß die Aufhebung, indem sie gesetzt wird, sofort sich wieder zersetzt, denn es liegt in dem Wesen der Negation, daß sie sich selbst negirt, womit das negirte Seyn wieder hergestellt ist. Wie das Seyn zum Seyn gehört, so gehört es auch zum Denken. Auf dieser Negation der Negation beruhet daher der von dem Begriffe der Fortdauer ausgehende Beweis in seiner weiteren Entwickelung und höheren Stellung.

Es kommt jetzt darauf an, daß wir zur Veranschaulichung dieses dritten Beweises die concreteren Fassungen desselben näher verfolgen.

Aus dem Begriffe der Fortdauer folgt deren Wirklichkeit, denn die Seele ist als Geist dieser Begriff selbst: sie denkt die Fortdauer, und sollte sie nicht haben? das Denken sollte seyn, und doch ohne das Seyn seyn? Umgekehrt kann sie die Vernichtung nicht denken, und nichts ist ihr fremder, nichts ist dem Gedanken unerträglicher,

als Nichts, pures Nichts, Nichts als Nichts: und dieses ungedenkbare Nichts sollte die Bestimmung und der Ausgang des Denkens seyn? oder das Denken, welches in der Seele Eins ist, sollte ein anderes Denken werden, das Denken, welches auf dem Selbstbewußtseyn ruht, ohne Selbstbewußtseyn seyn?

Wir können uns nicht denken, daß irgend ein Stäubchen in der Körperwelt verkommt: wie viel weniger eine Seele in der Welt des Geistes? Es wird Alles erhalten, so lehrt der Begriff mit zwingender Nothwendigkeit: es bleibt Alles, was es ist, jedoch der weitern Vervollkommnung und Verklärung unbeschadet: Staub bleibt Staub, Theilbares bleibt theilbar, d. h. gleichgültig gegen sein Andersseyn, indifferent gegen seine Zerstreuung; und der Geist sollte nicht bleiben, was er ist, der Geist sollte nicht Geist bleiben, d. h. Selbstbewußtseyn seyn, untheilbar, seiner Zerstreuung widersprechend? Für das Körperliche ist das Andersseyn kein Verlust, darum leidet es auch durch das Uebergehen in Anderes keinen Verlust, keine Vernichtung: für den Geist besteht hingegen die Vernichtung in dem Verluste des Selbstseyns, welchen es mithin nicht erleiden kann, weil es die Vernichtung nicht erleiden kann.

Die Welle bleibt, was sie ist, wenn sie im Meere verschwimmt, sie ist nach wie vor selbstlos. Und das Selbst sollte nicht bleiben, was es ist, nämlich Selbst?

Die Fortdauer ist nothwendig, weil sie im Denken selbst, als der innersten Einheit des Seyns, unvertilgbar liegt: das Nichtseyn hingegen ist mit dem Denken so unverträglich, als mit dem Seyn. Indem ich bin, kann

ich nicht auch nicht seyn. An dieser Wahrheit scheitert auch Sterne's oft wiederholte Apostrofe an den Tod, so witzig und inhaltreich sie auch ist: oder sie kommt vielmehr erst hierdurch zu ihrer Wahrheit. „Ich müßte ein Thor seyn, Dich zu fürchten, Tod!" so spricht das Ich: „denn so lange Ich bin, bist du nicht, und wenn du bist, bin Ich nicht [1])." — Es ist in dieser Alternative als möglich vorausgesetzt, daß der Tod seyn könnte: aber diese Voraussetzung zersetzt sich sogleich selbst, denn der Tod besteht eben im Nichtseyn, mithin darin, daß er selbst nicht ist.

Aber dem Tode ist kaum sein Nichtseyn schulgerecht bewiesen, da kommt er dennoch, als wenn ihm nichts geschehen wäre, und lacht des künstlichen Beweises, der den Tod selbst tödten sollte, und packt den, der ihn hinweg disputirt hatte, desto fühlbarer mit seinen eiskalten Händen. Hiermit kündigt er sich handgreiflich als die Negation des Lebens an: nun folgt aber auch sogleich aus dieser Negation die weitere Negation, welche der Tod an ihm selbst hat; und diese weitere Negation, die Negation des Todes, ist die Erneuerung des Lebens, das neue Leben, welches sich nunmehr als unvergänglich bewährt, denn es ruhet auf der absoluten Negation, womit der Tod überwunden ist. Das ist die Negation, welche nach ihrem eigensten Wesen sich das selbst anthut, was sie an sich hat. Hierauf beruhet der Begriff, und mit diesem die Realität der Fortdauer. Hierauf ruhet auch in Platon's Phädon

---

1) Vergl. Schellings philosoph. Schriften I. 169. und Hegels Werke XIV. 510.

(sect. 70—72.) der erste Grund, welchen Sokrates zur Erweisung der Unsterblichkeit kurz vor seinem eigenen Tode im Verlaufe des Gesprächs mit Zuversicht hervorhebt. Alles entsteht aus seinem Gegentheile und dem, was es nicht ist: aus der Negation des Lebens geht das Gegentheil dieser Negation hervor: wie aus dem Leben der Tod entsteht, so entsteht aus dem Tode wieder das Leben. Contraria fiunt e contrariis. Das Leben bejahet sich selbst, der Tod verneint sich: das Leben bejahet auch den Tod, indem sich dieser selbst verneint: es macht aus dem Nein des Todes das Ja des Lebens.

Auch aus der Sprache wird dieser Beweis vielfältig unterstützt: wir sprechen ihn aus, ohne daran zu denken. Das Nächste ist, daß sich die Sprache nicht entbrechen kann, auch dem Gewesenseyn ein wesentliches Seyn zuzuschreiben, ob es gleich vergangen zu seyn scheint. Die Sprache erweiset sich auch in dieser Beziehung als der Ausdruck des Geistes, der vor uns und für uns denkt. Aus dieser Bewandtniß um die Sprache erklären sich auch sonst und überhaupt die mannichfaltigen Versuche, aus der Sprache das Denken und hiermit den gesammten Inhalt der Philosophie oder die Wahrheit im Verlaufe ihrer einzelnen Momente methodisch zu entwickeln.

Das sprechende Sinnbild in der Sphäre dieses Beweises ist der Phönix, welcher aus seiner eigenen Vernichtung sich wieder verjüngt. So lesen wir namentlich in dem christlich-platonischen Dialoge, welchen Aeneas Gazäus über die Unsterblichkeit verfaßt hat: *Τὸ ὄρνεον ὁ φοῖνιξ εἰς πεντακόσια ἔτη βιῶναι λέγεται. τελευτήσας δὲ καὶ ὅλως διαχυθεὶς αὖθις ἀνεβίωσε.*

Auch der Name des Beweises liegt nicht fern: er ist nach seinem Wesen der logische, näher der ontologische, weil er dem Logischen die Realität vindicirt. Zugleich liegt es am Tage, daß er dem ontologischen Beweise für das Daseyn Gottes entspricht, indem aus dem nothwendigen Begriffe der Fortdauer auf deren Wirklichkeit, aus dem Begriffe der Negation, welche der Tod ist, auf die Negation dieser Negation, oder aus dem Gegentheile der Fortdauer auf das Gegentheil dieses Gegentheils, aus dem Nichts auf das Nichts des Todes, auf das Nichts, das nicht ist, im unaufhaltbaren Fortgange geschlossen wird.

Es ist noch übrig, daß wir den Begriff der Fortdauer weiter verfolgen, um zu erfahren, wie dieser dritte Beweis die beiden vorausgegangenen in sich vereinigt, indem diese in ihm gegen einander durchsichtig werden. Die Fortdauer oder die Unvergänglichkeit, von dessen Begriffe der dritte Beweis ausgehet, ist in Beziehung auf die Seele, von welcher sie ausgesagt, auf welche sie übertragen wird, näher als die Fortdauer des Selbstbewußtseyns zu fassen: das Selbstbewußtseyn war aber das Fundament des ersten Beweises, an welchem sich schon der Begriff der Fortdauer als Selbstbewußtseyn in seiner Nothwendigkeit entwickelte: die Nothwendigkeit der Fortdauer hat ihren Grund in dem eigensten Wesen des Selbstbewußtseyns, welches zuerst als einfach gefaßt wurde und nunmehr zum Begriffe sich erhoben hat. Die Fortdauer des Selbstbewußtseyns ist demnächst weiter in Beziehung auf Gott als persönliche Unvergänglichkeit bestimmt: der Begriff der persönlichen Unvergänglichkeit hat hiermit seinen tiefsten Grund in dem Begriffe der absoluten Persönlichkeit,

welcher als das der Seele inwohnende Gottesbewußtseyn das Fundament des zweiten Beweises für die Unsterblichkeit war, und wodurch eben der Begriff der persönlichen Fortdauer seine letzte Begründung, seine unabweisliche Nothwendigkeit erhält. Der Begriff der persönlichen Unvergänglichkeit ist darum nothwendig, weil der Begriff der absoluten Persönlichkeit nothwendig ist. Der Mensch kann von der persönlichen Unvergänglichkeit nicht lassen, weil er von der absoluten Ewigkeit, weil er von Gott nicht lassen kann. In der dritten Beweissphäre sind diese beiden Seiten, welche die beiden ersten Beweissphären bilden, vereinigt und concentrirt: der concrete Begriff der Fortdauer vermittelt die doppelte Beziehung der Seele zu sich und zu Gott.

Hiermit tritt erst der ontologische Beweis für die persönliche Fortdauer der Seele in seiner tiefsten Bedeutung heraus, so wie in seinem innigsten Verhältnisse zu der theologischen Sphäre, insbesondere zu dem ontologischen Beweise für das Daseyn Gottes. Der letztere erweiset sich mit dem ersteren identisch: er vindicirt dem Begriffe des ewigen Wesens, und demnächst in Beziehung auf den endlichen Geist dem Begriffe der Unvergänglichkeit, näher der persönlichen Unvergänglichkeit seine Realität. Mit der Nothwendigkeit der Unvergänglichkeit ist auch die persönliche Unvergänglichkeit für das Selbstbewußtseyn als nothwendig nachgewiesen, denn eine andere Unvergänglichkeit als die persönliche, ist für das Selbstbewußtseyn keine. Der ontologische Beweis, welcher dem theologischen Gebiete angehört, kommt überhaupt erst durch seine Beziehung auf den endlichen Geist, hiermit in der psychologischen Sphäre,

zu seinem vollen Inhalte; der Sinn ist dieser: der endliche Geist, welcher Gott denkt, und diesem Gedanken Gottes die nach dessen wesentlichem Inhalte nothwendig dazu gehörige Realität zuschreibt, befindet sich mittelst dieses Gedankens in einer denkenden d. i. selbstbewußten Beziehung zu dem ewigen Wesen, deren Realität hiermit verbürgt ist: die Realität dieser Beziehung zu dem ewigen Wesen Gottes bestehet aber wesentlich in der Unvergänglichkeit des selbstbewußten Gottesbewußtseyns, auf welchem der ontologische Beweis für die persönliche Unsterblichkeit, indem er die beiden vorausgegangenen Beweise zusammenfaßt, in seinem Grunde ruhet. Persönliche Unsterblichkeit ist wörtlich zu übersetzen als selbstbewußtes Gottesbewußtseyn in dem endlichen Geiste.

Der ontologische Beweis gehet nach Anleitung seiner Benennung vom Denken aus, dem er das Seyn zuschreibt. Das Denken ist: damit ist aber nur sein Daseyn ausgesprochen. Seine Wirklichkeit besteht nach seinem Wesen in der Unendlichkeit, die sich in sich reflectirt. Dieß ist das Erste. Das Zweite ist, daß das Denken sich eben sowohl auf Gott bezieht. — Indem es hiermit sein Selbstbewußtseyn zum Gottesbewußtseyn erweitert, setzt es die innerlichste Vereinigung mit seinem Gegenstande voraus, auf welcher der dritte Beweis beruhet. Das Denken besteht wesentlich in dieser Vereinigung, wodurch es eben sowohl geläutert als bewahret wird. Darum sagt Marsilius Ficinus: anima sc. humana immortalis est, quia haeret divinis. Und Cardanus bekennet: Animae immortalitatem non nunc primum, sed semper agnovi: sentio enim aliquando intellectum sic Deum esse adeptum,

ptum, ut nos prorsus unum cum eo esse intueamur. So oft wir unsere innerste Seele in ihrem wesentlichen Verhältnisse zu Gott und zu sich selbst fühlen oder erkennen, so oft fühlen oder erkennen wir auch ihre Unvergänglichkeit.

Wir haben gesehen, wie die geschichtlich überlieferten Beweise für die Unsterblichkeit, mit welchen wir uns bis jetzt nach der Reihe beschäftigt haben, sich auseinander entwickeln und aufeinander folgen, wie sie den ihnen zum Grunde liegenden Begriff von Schritt zu Schritt mehr verklären und durchdringen, ergänzen und erfüllen, und zugleich zu der ihm angemessenen Form erheben. Um den Fortgang dieser Beweise nach seinem wachsenden Inhalte mit einem Worte zu bezeichnen, kann gesagt werden, daß sie von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele bis zur Unsterblichkeit selbst vorschreiten. Denn ihr Weg ist dieser, daß sie die Unsterblichkeit der menschlichen Seele erstens in ihrer objectiven und zweitens in ihrer subjectiven Beziehung verfolgen, bis sie endlich im ontologischen Beweise die Einheit beider vorher einseitigen Vorstellung, hiermit den Begriff selbst erfassen. Es ist nicht ohne Grund, daß die Unsterblichkeit der menschlichen Seele oder die persönliche Fortdauer des Menschen ohne Beisatz kurzweg Unsterblichkeit genannt, und unter der Unsterblichkeit überall nichts anders als die Unsterblichkeit der menschlichen Seele verstanden wird: denn so viel ist bereits klar, daß der Begriff der Unsterblichkeit eben nur auf das Selbstbewußtseyn, nur auf die Person passet, und die Persönlichkeit in sich einschließt, indem alles Andere dafür gleichgültig ist, weil

es eben darin besteht, anders zu seyn, nicht selbst zu seyn, mithin nach seiner Natur der Veränderung unterworfen ist und eben darum seine *generelle* Erhaltung in immer *anderen* Erscheinungen findet. Das Weitere über die innere Gliederung der Unsterblichkeitsbeweise wird sich erst später ergeben.

Wir haben ferner gesehen, wie die bis jetzt aufgeführten Unsterblichkeitsbeweise durchgehends den Beweisen für das Daseyn Gottes entsprechen, und beide Sphären Glied für Glied organisch mit einander zusammenhängen. In dem ersten Beweise war Gott wie die Seele *objectiv*, mithin jener die *Macht*, diese nach ihrer Einfachheit die *Dauerkraft*. Wie das Daseyn Gottes, dem zufälligen Daseyn der Welt gegenüber, in seiner *Nothwendigkeit* sich offenbart, so offenbaret sich auch in dem zufälligen Daseyn der Seele die Nothwendigkeit ihrer Fortdauer: die Seele kann nicht zerstört werden. In dem zweiten Beweise war wiederum Gott wie die Seele *Subject*, mithin jener als das nach Zwecken bestimmende Prinzip die *absolute Vernunft*, diese als zu diesen unendlichen Zwecken bestimmt, die *geschaffene Vernunft*, welche, als solche, als in sich reflectirt, weil ihr als Vernunft ein Inneres zukommt, unendlich ist. Im dritten Beweise ist Gott wie die Seele der *Begriff* selbst, jener der schöpferische, dieser der erschaffene, das Daseyn und das Innerlichseyn ist in ihm begriffen, hiermit *wirklich*, und in Folge dieser Realität *unvergänglich*: jedoch wieder mit dem Unterschiede, daß Gott wirklich *ist*, hingegen der endliche Geist wirklich *wird*,

d. h. fortdauert: dort die volle Gegenwart, hier die werdende, d. h. die Zukunft.

Mit der Macht wird der Seele ein Seyn, näher ein objectives, äußeres Seyn als fortdauernd zugeschrieben: darauf ruht schon die erste, unmittelbare, noch rohe Vorstellung, welche die Seele als ein Ding, als ein äußeres Individuum, vor sich nimmt, wie man etwa einen Stein vor sich nimmt, um ihn nach seiner Beschaffenheit zu untersuchen; damit sind jedoch die weiteren Stadien der Bewegung innerhalb dieses Beweises selbst nicht ausgeschlossen, worauf vorhin aufmerksam gemacht worden ist. Gleichermaßen wird der Seele im zweiten Beweise mit der Vernunft ein subjectives inneres Seyn als fortschreitende Entwickelung zugeschrieben. Dieß ist selbst ein Fortschritt zur näheren Erkenntniß der Seele, aber diese Innerlichkeit ist nur noch der Gegensatz einer objectiven Welt, indem sie immerfort auf die Zukunft verwiesen wird, sie gehört noch der sinnlichen Vorstellung an, wiewohl die Vorstellung mit der Aeußerlichkeit nach Kräften ringt, weil sie sich damit noch behaftet fühlt. Im dritten Beweise gelangt endlich die Seele durch den Begriff zu ihrer Wirklichkeit, hiermit zu der Wahrheit der Fortdauer, aber diese Wahrheit ist insofern noch formell, als der Gedanke auf sein Daseyn, hiermit auf seine volle Wirklichkeit nur noch schließt: und weiter kommt er auch hier nicht, insofern die Einheit des Denkens und Seyns, worauf der Beweis ruht, wie die Einheit der Seele und des Leibes selbst, worauf die Wirklichkeit beruht, zunächst nur vorausgesetzt wird. —

Bis hierher hat sich also die durchgehende Gleichheit des theologischen und psychologischen Beweisverfahrens von

Schritt zu Schritt bewährt. Aber nun scheint sich auch mehr als ein Unterschied herauszustellen. Es verstehet sich, daß von dem Unterschiede in den Gegenständen des Beweises nicht die Rede seyn kann, denn dieser ist zum voraus anerkannt; ohne diesen realen Unterschied könnte nicht von einer gleichmäßigen Beziehung aufeinander geredet werden: aber es kommt hinzu, daß auch in dem Beweisverfahren selbst, in den Wegen, die es einschlägt, mehr als ein Unterschied zu liegen scheint.

Der erste Unterschied ist dieser, daß das theologische Beweisverfahren zu dem Daseyn Gottes führt, auf das Daseyn des absoluten Geistes schließt, während im psychologischen Gebiete das Daseyn des endlichen Geistes sich schon vorfindet und daher vorausgesetzt wird, um von diesem Daseyn auf dessen Fortdauer zu schließen. Es scheint mithin sowohl der Ausgangspunkt als das Ziel verschieden zu seyn: aber dieser Unterschied erledigt sich sofort, wenn wir nicht bei den Worten stehen bleiben, wenn wir von dem Worte auf die Sache selbst eingehen. Was den Ausgangspunkt betrifft, so ist es eigentlich doch das Daseyn Gottes, das äußerliche Seyn Gottes in der Welt, wovon die beiden ersten Wege des theologischen Beweisverfahrens ausgehen: sonst wäre nicht zu Gott zu gelangen. Das Daseyn Gottes ist das äußerliche Seyn Gottes, welcher nach seinem Wesen nicht äußerlich ist: das Daseyn Gottes ist mithin nach dieser seiner Aeußerlichkeit nichts andres als das Andersseyn des absoluten Geistes, dieses ist die Welt, von deren Daseyn ausgegangen wird. Was den Schlußsatz oder das Ziel der theologischen Beweise betrifft, so ist dieß wiederum eigentlich nicht das Daseyn, sondern die Wirk-

lichkeit Gottes: es wird aus seinem Daseyn, aus seiner Entäußerung, welche die Welt ist, auf seine absolute Realität, auf die Wirklichkeit der Idee geschlossen. So wird auch in dem psychologischen Gebiete von dem unmittelbaren Daseyn der Seele, in welchem sie sich selbst nicht gleich ist, auf ihre Wahrheit und Wirklichkeit geschlossen, in welcher die Seele sich erst selbst gleich wird, oder wenigstens von Stufe zu Stufe sich selbst gleich zu werden sucht. Diese Realität der Seele wird als werdende, hiermit als Fortdauer oder als Unsterblichkeit ausgedrückt: ohne diese Fortdauer, welche zunächst in die Zukunft gesetzt wird, ist die Wirklichkeit der Seele nicht denkbar, denn die Wirklichkeit ist eben dieses, nicht nur jetzt zu seyn, sondern zu seyn. Hiermit ist die erste scheinbare Verschiedenheit wieder aufgehoben.

Der zweite Unterschied besteht darin, daß der dritte Beweis, insofern er auf Gott gerichtet ist, von dem Begriffe Gottes, insofern er hingegen auf die Unsterblichkeit der Seele zielt, nicht von dem Begriffe der Seele, sondern von dem Begriffe der Fortdauer ausgeht. Aber es bleibt auch hier nicht bei dem Unterschiede: denn im ersten Falle ist es näher der Begriff des absoluten Geistes, zu dessen Vollkommenheit das Daseyn gehört, im zweiten Falle ist es der Begriff des endlichen Geistes, zu dessen Vervollkommnung die unendliche Fortdauer erfordert wird: darum liegt auch mit der Vervollkommnungsfähigkeit die Nothwendigkeit der Fortdauer so in dem endlichen Geiste, daß er das Gegentheil nicht denken kann, wie es nicht seyn kann. Hiermit ist auch die zweite Verschiedenheit gelöset.

Eine dritte Verschiedenheit könnte darin gefunden wer-

den, daß den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele die Erörterungen über das Wesen und die Eigenschaften der Seele vorausgehen, während den Beweisen für das Daseyn Gottes die Erörterungen über das Wesen und die Eigenschaften des vorerst nach seinem Daseyn gefundenen Gottes nachzufolgen scheinen. Dort wird erst die objective Immaterialität (Einfachheit, Untheilbarkeit), die subjective Unendlichkeit der Seele und der Begriff der Fortdauer selbst festgestellt, um daraus auf die Fortdauer zu schließen: hier hingegen scheint erst das Daseyn bewiesen zu werden, ehe daraus weiter auf die Allmacht, Weisheit und Liebe geschlossen werden kann. Allein wir brauchen es nur einmal ernstlich zu versuchen, das Ob und Wie, oder das Daß und Was, das Daseyn und seine Eigenschaften zu trennen, um uns von der Unzertrennlichkeit zu überzeugen. Eine Frage setzt die andere voraus, eine geht mit der andern Hand in Hand. Hiermit erledigt sich ohne weitere Ausführung auch der dritte Unterschied. Wir werden erst später auf das Verfahren, welches die Erörterung des göttlichen Wesens betrifft, näher eingehen können, um auch damit die in den Beweisen für das göttliche Daseyn und für die menschliche Unsterblichkeit sich entwickelnden unterschiedenen Wege zu demselben Ziele genauer zu vergleichen.

So viel für jetzt über die innere Verwandtschaft beider Beweisreihen: das Weitere hierüber und über die Stellung der einzelnen Beweise unter einander, wird sich ebenfalls erst später ergeben.

Dagegen fragt es sich jetzt, ob und in wiefern mit den genannten drei Unsterblichkeitsbeweisen der ganze in der Geschichte des Denkens niedergelegte Reichthum in dieser Beziehung erschöpft ist, oder ob sich der Beweise noch mehrere finden? ob das Denken, insofern dasselbe in Beweisen besteht, hiermit sich erschöpft hat, oder ob noch andere Wege des Beweises offen stehen?

Der historische Beweis ist schon vorhin Einleitungsweise berührt worden: dieser bleibt daher hier ausgeschlossen: wir werden erst später seine eigentliche Stellung kennen lernen.

Hiervon abgesehn haben wir bereits gesehn, daß die Mehrheit der Beweise in dem dritten zu ihrer Einheit zurückgekehrt ist: im dritten waren alle verklärt zusammen. Hiermit ist die Mehrheit in sich abgeschlossen. Es ist auch nicht abzusehen, welcher Weg noch übrig seyn sollte, — nachdem die Seele von ihren beiden Seiten und zuletzt von ihrem Gesammtbegriffe aus angesehen worden ist, — um zur Ueberzeugung von ihrer Fortdauer zu gelangen.

Wir haben aber auch ferner gesehen, daß innerhalb jeder Beweissphäre bestimmte Stadien aus einander sich entwickeln, wozu noch eine unbestimmte Menge verschiedener Auffassungen und Wendungen kommt.

Dazu kommt noch außerdem, daß sich nicht allein innerhalb desselben Beweises dessen verschiedene Stadien, sondern auch die unterschiedenen Beweise selbst mit einander verbinden und vermischen, wodurch die Zahl der Beweise noch vermehrt wird, bis zuletzt eine zahllose Menge der verschiedensten Ansichten durcheinanderläuft, von welchen gesagt werden kann, daß sie sich untereinander verklagen, ohne

daß damit ihre endliche Entwirrung, Aufklärung und Vereinigung ausgeschlossen wäre.

Es wäre eben so lehrreich als interessant, die gesammte Literatur dieser Disciplin aus älterer und neuerer Zeit nach einander aufzuschlagen und durchzusehen, um die Bestätigung des Gesagten in den wunderlichsten Farbenmischungen aufzufinden. Es liegt auch in dem naheliegenden Interesse der Lehre, daß die Literatur derselben breiter und reichhaltiger ist, als eine andere: in ihr hat sich bis auf die neuesten Zeiten die Popular-Philosophie aller ihrer Einfälle, Ansichten, Meinungen, Gefühle und Versicherungen entladen. Vorher hatte schon die griechische Philosophie, besonders die des Platon und Aristoteles, in der neuplatonischen und scholastischen, so wie die moderne, besonders die des Cartesius und Spinoza, in den folgenden Jahrhunderten eine solche Ausbreitung erlangt, daß es schwer hält den Stoff zu beherrschen und den ausgetretenen Strom in seine Ufer zurückzuführen. Jedenfalls ist aber die Beweissphäre selbst im Allgemeinen durch die nachgewiesenen drei Glieder derselben vollständig ausgemessen.

So zählt Marsilius Ficinus im fünften Buche seiner theologia platonica funfzehn Gründe für die Unsterblichkeit, und im siebenten Buche zehn Gründe für die Immaterialität der menschlichen Seele, woraus wieder die Unsterblichkeit abgeleitet wird. Von jenen funfzehn Gründen gehören die meisten hauptsächlich der ersten Sphäre des Beweises an: anima 1) per se movetur et in circulum, 2) stat per substantiam, — manet licet moveatur, — 3) materiae dominatur, 4) est a materia libera, 5) individua, 6) esse suum habet in sua essentia, 7) esse

proprium habet et nunquam a sua forma discedit, 8) sibi per se convenit esse, nam quod sibi haeret per se, non separatur a se ipso, 9) non componitur ex aliquâ potentiâ, in quam possit resolvi, 10) non habet in se potentiam ad non esse. Aber diese Urtheile ragen auch zum Theil schon in die höheren Sphären hinüber, z. B. das zehnte in die dritte: es ist überhaupt leichter, in den meisten Positionen die Gleichheit bis zur Tautologie zu verflachen, als den Unterschied herauszufinden. Wie die Seele per se est, stat, movetur, so ist sie auch 11) per se vita, womit sich die Vorstellung dem zweiten Beweis-Cyclus nähert: dahin gehören auch mehr oder weniger die weiteren Bestimmungen, als: 12) haeret divinis, 13) per se refertur ad Deum, 14) esse a Deo accipit sine medio, womit das System des Creatianismus animae gegen den Traducianismus anerkannt wird. Dagegen gehört es zur dritten Beweissphäre, wenn es zum Schlusse heißt: 15) vita praestantior est corpore, denn es wird hinzugesetzt: corpus ipsum nunquam desinit esse corpus, quanto minus vita, quae est per se? Das Selbstlose bleibt, was es ist: wie viel mehr das Selbst!

So findet auch Raymundus de Sabunde in seiner theologia naturalis (tit. 207.) der Fundamente für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele fünf, aber er reducirt sie selbst auf drei Beziehungen. Comparando hominem ad alias creaturas, in Beziehung auf Anderes, im Verhältnisse zur äußeren Welt, ist die Seele Nicht-anderes, sondern einfach: das ist Eins. Comparando hominem ad Deum ist die Seele nach ihrer göttlichen Bestimmung unsterblich, 1) quia anima potest obligari Deo

immortali et aeterno, 2) quia soli Deo gloria, homini utilitas; es ist die menschliche Seele das Gefäß, in welcher sich Gott verherrlicht, und 3) ex natura libertatis, welche Vergeltung erheischt: das ist das Zweite. Comparando hominem ad se, im Verhältnisse zu sich selbst, ist die Seele unsterblich, weil ihr die Fortdauer wesentlich inwohnt, nam res tamdiu operat, quam diu ejus operatio: das heißt, spekulativ ausgedrückt, nichts anders, als daß der Seele Selbst- und Gottesbewußtseyn als Einheit (nicht Einerleiheit) wesentlich inwohnt: dieß ist das Dritte. Hieraus rechtfertigt sich zugleich die Stellung und Folgeordnung dieser drei Beziehungen, in welchen wir somit unsere drei Beweise in der voraufgeführten Succession wieder erkennen. Im Allgemeinen ist jedoch von solchen Verhältniß-Bestimmungen zu sagen, daß ihnen nicht allein die kompetenten Kategorieen des Denkens, sondern auch die bestimmten Kategorieen des Seyns fehlen, daher sie, auf die Kategorie der Relation beschränkt, in ein unsicheres Schwanken kommen, und beliebigen Inhalt in sich aufnehmen können.

Desto wichtiger sind aber die Verhandlungen in der patristischen und scholastischen Philosophie über die Kardinal-Frage, ob die Seele lebendig oder belebt, d. h. vita per se oder effectus vitae sey, und in wiefern sie geschaffen, und doch auch das Leben in sich seyn könnte. Diese Erörterungen sind wichtig, weil darauf die Unsterblichkeit der Seele selbst beruht. So sagt Ambrosius, und Vincentius (specul. naturale lib. 24. c. 14.) wiederholt es mit allen Gegengründen: Anima non potest mori, quia est vita ac per hoc contraria morti.

Anima est vita corporis et sua: nec mortem suscipere potest, sicut calor nivem, lux tenebras non recipit. Aber eben darum fragt es sich, ob die Seele selbstständiges Leben ist: die Verhandlungen darüber bewegen sich durch alle drei Beweissphären. Im ersten Stadium wird die Selbstständigkeit als objective Einfachheit behauptet, im zweiten wird diese Abstraction geläugnet und die Seele nur per relationem ad Deum erhalten, bis endlich im dritten Stadium beide Momente zu concreter Einheit zusammenwachsen, und die selbstständige Fortdauer als stetig fortgehende Schöpfung sich vermittelt.

Ueberall werden wir auf die Triplicität zurückgeführt; diese Triplicität ist es, in welcher sich die unendliche Vielheit vollendet, in welcher die in der Zwei herausgetretene Differenz, das heißt, die unendliche Vielheit ein für allemal überwunden, und hiermit zur Einheit vermittelt ist. Auch die Geschichte des Denkens scheint uns keinen vierten Beweis aufweisen zu können.

Es dürfte nicht unangemessen seyn, auch die Poesie um Rath zu fragen, denn die Poesie ist der Spiegel, in welchem sich alle Gedanken der Zeit concentriren und reflectiren, und wie die Strahlen des Lichts auf das mannichfaltigste brechen: ihr eigentlicher Gegenstand ist der Mensch nach allen seinen Verhältnissen und Beziehungen; die Unsterblichkeit des Menschen ist mehr als einmal der besondere Gegenstand directer Lehrgedichte gewesen. Italien hat seinen Palearius [1]) lateinisch, England seinen Browne [2])

1) Aonii Palearii Verulani Poema de animarum immortalitate in tres libros divisum.

2) Browne, Isaak Hawkins, De animarum immortalitate Poema.

lateinisch, seinen Sir John Davies englisch, Frankreich seinen Polignac [1]) lateinisch, seinen Delille [2]) französisch, und Deutschland ist auch nicht stumm geblieben.

Palearius hat auf dem Scheiterhaufen seinen Tod im Feuer, wie in seinem Gedichte seine Unsterblichkeit gefunden. Wie das Naturgedicht des Lucretius die alte Zeit beschließt, so beschließt das Gedicht des Aonius Palearius die Zeit des Mittelalters. In ihm können wir, wie in einem Spiegel, die unterschiedenen Beweise in den unterschiedensten Spiegelungen an uns vorübergehen sehen. Im ersten Buche wird das Daseyn der ewigen Gottheit in ihrer Dreieinigkeit bewiesen, denn von der Ewigkeit Gottes hängt die Unsterblichkeit des Menschen, von der absoluten Persönlichkeit hängt die menschliche ab. Das zweite Buch unterscheidet zuerst anima und mens; diese sehen wir mit dem Körper zu- und abnehmen: aber jene beharret im Wechsel.

At vis illa animae est eadem pueroque senique
Semper et ipsa omnis per totum didita corpus
Non aliquid mixtum, non concretum ex elementis.
Aber der Seele Kraft ist im Knaben und Greise dieselbe,
Immer und überall ganz den ganzen Körper durchdringend,
Nichts ist gemischt, noch zusammengesetzt aus Natur-Elementen.

Lond. 1754. Eine Uebersetzung davon ist erschienen unter dem Titel: Von der Unsterblichkeit der Seele. Aus dem Englischen des Herrn Isaak Hawkins Brown, Esq., übersetzt von Albrecht Wittenberg. Hamburg 1805.

1) Anti-Lucretius sive de Deo et natura libri novem, Cardinalis Melchioris de Polignac opus posthumum. Praefatus est I. Chr. Gottschedius. Lips. 1768.

2) Jacques Delille: Dithyrambe sur l'immortalité de l'ame.

Die Seele ist die Reflexion in sich selbst: hiermit der Aeußerlichkeit entrückt.

Itque reditque viam et gyros metatur eosdem:
Dumque Deos videt immortales, illa Deus quis
In se convertit vultum formamque coloremque.

Hin und her über sich wendend durchmißt sie die Bahnen im Kreislauf:
Gott zu erkennen fähig, den Ewigen, lebet sie Gott gleich:
Alles in sich aufnehmend, Gesicht und Gestalten und Farben.

Sie behauptet ihren Unterschied von dem Leibe, ihre Herrschaft darüber:

Cernimus hanc etiam dominari in corpore toto.
Sehen wir doch, wie die Seele im ganzen Körper gebietet.

Ja, sie wird am mächtigsten, wenn sie sich von ihm losreißet:

Nonne vides, discreta magis quo a corpore mens est,
Quae, quanta incedat victrix? quamque aethera supra
Evolet ad superos nullo duce, sed sibi fidens
Objicibus ruptis membrorum, et carcere caeco?
Siehest du nicht, wie die Seele, jemehr sie vom Körper sich losreißt,
Desto gewaltiger siegt? und wie sie den Aether emporsteigt
Ohne Führer zum Himmel hinauf: sie vertrauet sich selber,
Wenn sie die Fesseln des Leibes zerbricht und das dunkle Gefängniß.

Sie ist überhaupt nichts Aeußerliches, und kann daher auch in nichts Aeußerliches ausgehen: sie kann sich nicht verlieren.

In quid abit? quo vis illa exhalata recessit?
Sage, wo käm' sie denn hin? und wo läuft sie denn aus, wenn sie aushaucht?

Sie kann sehen, was kein Auge sieht, d. h. sie kann denken, begreifen, Allgemeines fassen:

Nonne vides etiam, quae sit perceptio rerum?
Wohl erwäg' auch, was der Begriff der Dinge bedeute.

Sie kann sogar Entgegengesetztes zusammenfassen:

Adde etiam quae sunt ipsis pugnantia rebus
Haud obstant animis: dum quis putat esse calorem
Et frigus putet esse, potest comprendere utrumque.
Rechne hinzu, wie der Seele, was untereinander im Streit ist,
Nimmer zu widerstreben vermag; wenn einer die Wärme,
Kälte der andre ruft, sie faßt gleich beides zusammen.

Sie kann das Unendliche fassen:

Quod si infinitum quidquam metitur, an illud
Finitum esse potest?
Was Unendliches faßt und ermißt, wie könnte das endlich
Seyn und dem Tode verfallen?

Sie kann in Alles eingehen, Alles durchdringen:

Quin etiam in formas se et vultus induit omnes:
Utque pater rerum, rebus sese omnibus addit.
Ja, sie gestaltet sich selbst und äußert in jeglicher Form sich,
Und wie der Vater der Dinge, durchdringet sie sämmtliche Dinge.

Dazu kommt ihr Verlangen nach der Unvergänglichkeit:

— — Natura enim non insita frustra
Tanta cupido homini.
— — Denn nicht umsonst ist dem Menschen
Solches Verlangen zu seinem Wesen gegeben.

Darum würde nichts so elend seyn, als die höchste Zierde der Schöpfung, wenn ihr dennoch der Untergang bestimmt wäre:

Vel non infelix hominum genus, ultima vitae
Omnia lux secum si aufert? injusta noverca,
Non altrix blanda, aut dulcis, sed subdola, fallax.
Ach, wenn Alles raubt der letzte Schimmer des Lebens,
Wär' unselig der Menschen Geschlecht! Stiefmütterlich Unrecht
Wär's, süßmütterlich Wohlthun nicht, nein tückisch Verhängniß.

Aber für ihre Unendlichkeit bürgt auch ihre unendliche Schnelligkeit, vermöge deren sie alle Räume und Zeiten auf einmal durchläuft: was ist schneller als der Gedanke?

Atque vias omneis percurrit et omnia lustrat,
Omnia perpentat volucri pernicior aurâ. —
Nunc it ad occiduum spectant quae littora solem,
Nunc orientis opes populosque invisit et omnes
Transcendit terras, tractus maris, aëra, coelum.
Alle Bahnen durchläuft die Seele, die alles durchforschet,
Alles durchmißt sie im Flug viel schneller als eilender Luftzug.
Sieh! jetzt eilt sie zu den Gestaden, wo Sonne in's Meer sinkt,
Jetzt zu des Aufgangs Völkern und Schätzen, sie wandert durch alle
Länder und über die Flächen des Meers, durch die Luft und den Himmel.

Selbst in die Zukunft dringet die Seele, weil ihr die Zukunft angehört:

Vis ea mortalis non est, quae nosse futura
Sic potuit.
Sterblich ist nicht die Kraft, der selbst die Erkenntniß der Zukunft
Also gelingt.

Das Letzte ist aber dieses, — und davon handelt das dritte Buch — daß die Zukunft, als die Gerechtigkeit, zur Ausgleichung des Ungleichen, womit diese Zeit wie mit einer Dissonanz abschließt, unabweislich erfordert wird.

Sua praemia quemque
Certa manent, firmo certaeque ex ordine poenae.
Hoc est justitiam colere, et praestare Deum se.
Non etenim leges, hominum quarum indiget usus,
Justitiam expendunt.
Was ihm zum Lohne bestimmt ist, erwartet gewißlich

Diesen, wie jenen die Strafe nach fest geregelter Ordnung.
Das ist Gerechtigkeit, wie sie Gott, der Vergelter, als Gott pflegt.
Denn das Recht, wie's hier wird unter den Menschen gehandhabt,
Thut der Gerechtigkeit nicht genug.

Dieß ist der hauptsächliche Inhalt eines jetzt nicht mehr gelesenen Gedichts: es beginnt mit der Macht des einfachen Selbstbewußtseyns, an dem es sich von allen Seiten versucht, um zuletzt mit dem religiösen Bewußtseyn zu schließen, worauf der allgemeine Glaube der Völker an die Fortdauer durchgehends ruht: es enthält somit eine Reihe energischer Vorstellungen, welche zum größten Theile in sinnlichen Ausdrücken für die Uebersinnlichkeit oder Immaterialität der Seele zeugen, aber auch sonst die Gränzen der bereits entwickelten Beweissphären nicht übersteigen.

In denselben, aber eigentlich in noch engeren Gränzen bewegt sich Polignac's Anti-Lucretius: er kommt im fünften Buche auf die Unsterblichkeit, Lucretius, Spinoza und Locke zu widerlegen. Die Cartesianische Philosophie wird hier in Verse gebracht. Die Beweise selbst ruhen auf dem Dualismus, zu dem Cartesius die Losung ausgetheilt hatte: Leib und Seele sind dermaßen geschieden, daß ihr Zusammenhang nur aus dem fortwährenden Einwirken Gottes zu erklären ist.

Naturas tam dispariles quae copula jungit?
Welches Band verbindet so grundverschiedene Wesen?

Darauf antwortet der Occasionalismus:

Hoc numen, Quinti, mentem cum corpore junxit,
Quae nullâ per se poterant ratione ligari.

Wohl

Wohl ist's die Gottheit selbst, die den Leib mit der Seele verknüpft hat,
Anders wären die Beiden auf keine Weise zu binden.

Die Beweisgründe selbst schweben in der Sphäre des ersten und zweiten Beweises. Der Dichter faßt sie zuletzt zusammen, indem er das Geheimniß des Zusammenhangs zwischen Leib und Seele zu eröffnen sich anschickt.

Maxima res agitur. Quae scilicet ante probavi,
Ni fallor, tria sunt. Et corpora mente moveri,
Hoc primum. Dein corporeis non partibus esse
Conflatas hominum mentes: adeoque resolvi
Naturâ non posse suâ, sed vivere semper.
Postremo, quaecumque jubet peragitque voluntas,
Haec fieri plena cum libertate: nec ullo
Materiae nexu, aut fato impendente coactas,
In quod agunt, at sponte sua prorumpere mentes.
Propterea, dum corpus habent atque organa sensus,
Mercedem factis, aut poenam posse mereri:
Et post exactos vitae hujus labilis annos,
Immortale dari justis ac sontibus aevum.

Großes berührt der Gesang! Und irr' ich nicht, sind der Beweise
Bis jetzt drei. Daß der Geist nur Körper vermag zu bewegen,
Das ist Eins. Dann folgt, daß die Seelen der Menschen aus Theilen
Nicht zusammen gewebt sind, daß sie kraft ihrer Natur nicht
Auf sich lösen, sie leben vielmehr in ewiger Dauer.
Endlich, was auch der Wille gebietet und thut, das geschieht mit
Völliger Freiheit des Geistes: nicht zwingt der Stoffe Verbindung
Oder mit lastendem Druck des Schicksals dunkle Naturmacht,

Sondern der Geist strebt aus sich heraus, wohin er sich wendet.
Darum, so lange der Körper mit seinen Organen am Geist hängt,
Kann die Seele sich Lohn erwerben und Strafe verdienen:
Und nach vollbrachtem Laufe der flüchtigen Jahre des Lebens
Wartet der Frommen und aller Gerechten ein ewiges Leben.

Aber noch wichtiger ist das lateinische Gedicht des Esq. Isaac Hawkins **Browne**: es ist wichtig wegen seines Inhalts, weil es in Beziehung auf die Unsterblichkeit der Seele alle Strahlen der Philosophie aus der mehrtausendjährigen Geschichte derselben concentrirt, und die einzelnen Beweis-Momente überall in ihrer frischen Lebendigkeit ergreift: es ist auch wichtig wegen seiner Zeit, welche mit den frechsten Zweifeln zu kämpfen hatte, denn sie fällt mit Bolingbroke [1]) († 1751) und Hume [2]) († 1776) zusammen. Gegen den Ersteren wollte der Dichter noch in einem größeren lateinischen Gedichte die Persönlichkeit des absoluten Geistes und die Unsterblichkeit des endlichen Geistes vertheidigen: ein Fragment dieser Apologie hat uns der Sohn nach dem Tode des Vaters mitgetheilt [3]); aber das Gedicht **von der Unsterblichkeit** liegt uns vollen-

1) **Bolingbroke's** Werke erschienen erst nach seinem Tode in 8 Bänden: London 1753. 54.; aber vor Browne's Tode.

2) Essays on suicide and the immortality of soul by the late D. **Hume**. Lond. 1789. Diese naturalistischen Versuche sind erst nach dem Tode des Verfassers, noch mehr nach Browne's Tode an das Licht getreten.

3) Poëms upon various subjects, latin and english. By the late I. H. **Browne**, Esq., published by his son. Lond. 1768. S. 152 folg. in Verbindung mit der Vorrede: to the reader.

det vor [1]). Es beginnt sogleich auf das lebendigste mit den Fragen, aus welchen sich alle Glieder des moralischen Unsterblichkeits-Beweises entwickeln: es sind die Fragen, welche die Antwort schon in sich tragen.

— — Quorsum haec divinae semina mentis,
In proprios si non poterunt adolescere fructus?
— Wozu dient solch' ein Saame des göttlichen Geistes,
Wenn er nicht reifen kann zur Frucht, die ihm bleibet als
Selbstzweck?

Dieser Beweis wird alsbald in seiner Tiefe ergriffen: und worin anders besteht der tiefere Grund und der Inhalt der Unsterblichkeit, worin anders besteht die Intension und die Intention der persönlichen Fortdauer des endlichen Geistes, als in der Erinnerung, welche nicht bloß rückwärts, sondern auch vorwärts weiset? Die Mitte, in welcher sich die Seele befindet, die Mitte zwischen ihrer Vergangenheit und Zukunft, oder vielmehr nicht die Mitte, sondern — die Entfernung von ihrem Ursprunge und ihrer Bestimmung, ist ein Zustand, welcher dem Begriffe nicht adäquat ist.

At vero dum vita manet, (si vita vocanda est
Corporis haec caeco conclusa putamine) torpet
Vivida vis animi, nec ovantes explicat alas.
Multa tamen veteris retinet vestigia stirpis.
Unde etenim tot res reminiscitur? Unde tot apta
Ordine disponit, mox et depromit in usus?
Aber so lange das Leben besteht, (wir nennen es Leben,
Wenn es der Körper verschließt in finsterer Schaale) erstarrt noch

1) In der vorgenannten Sammlung befindet sich auch die erste englische Uebersetzung unter dem Titel: On the immortality of the soul. Translated from the latin by Soame Jenryns, Esq.

Geistes lebendige Kraft, und kann nicht die Flügel zum Aufschwung
Frei entfalten. Doch bleiben ihm noch viel Spuren des Ursprungs.
Denn woher stammt sonst die Erinnerung? Ordnet der Geist nicht
Alles in Eins so geschickt, und entäußert es wieder zu Zwecken?

Diese Erinnerung ist die Hauptmacht des Geistes: aber derselbige Geist wird auch sonst in allen Schwingungen des Lucrezischen Verses nach allen seinen Kräften, nach allen seinen Werken, nach allen seinen Richtungen und Erscheinungen in die Scene gesetzt, zu zeigen, daß hier mehr ist als Natur in aller ihrer Herrlichkeit. Dieses führt von selbst in den Inhalt des ersten Beweises zurück.

Qui tamen haec fierent, nisi quaedam in mente subesset
Vis sua, materiae mixtura immunis ab omni?
Conscia porro sibi est, vult, non vult, odit, amatque,
Et timet, et sperat, gaudet, moeretque suâ vi
Ipsa: ministerio neque corporis indiget ullo.
Und die Wunder des Geistes woher? wenn die Kraft ihm nicht inwohnt
Frei, selbstständig, erhaben ob jeglicher Mischung der Stoffe.
Ist er doch seiner bewußt, will, will nicht, hasset und liebet,
Fürchtet und hofft und freut sich und trauert im Innern aus eigner
Macht: denn zum Denken bedarf er nimmer des dienenden Leibes.

Aber je mehr diese Uebermacht des herrschaftlichen Geistes hervortritt, und in einzelnen glänzenden Erscheinungen sich abspiegelt, desto näher tritt der historische Beweis für die Unsterblichkeit.

Praeterea esse aliquid veri quod pertinet ad nos,

Morte obitâ, nemo secum non concipit; intus,
Monstratum est intus: testatur tota vetustas;
Publica vox clamat: neque gens tam barbara, quae non
Prospiciat trans funus, et ulteriora requirat.
Aber noch Eins! Wer fühlt nicht im Innersten, daß ihm im Tode
Etwas wirklich zu eigen verbleibt. Inwendig im Herzen
Steht es geschrieben, inwendig: davon zeugt jegliche Vorzeit.
Alles schreiet darnach, kein Volk sitzt so tief in den Schatten,
Daß es nicht über das Grab hinsäh', in Erwartung der Zukunft.

So weit wirken die Kräfte der zukünftigen Welt.

Unter anderem werden auch die Aegyptischen Pyramiden,

Pyramidum moles stat inexpugnabilis moles:
Unverwüstlich besteht der Pyramiden Koloß fest.

nicht minder die Mumien mit allen Weisen der Einbalsamirung und Abbildung,

Picta superficiem decorat viventis imago.
Usque adeo ingenita est spes et fiducia cuique
Consignata, fore ut membris jam morte solutis
Restet adhuc nostri melior pars, quam neque Fati
Vis perimet, nec edax poterit delere vetustas:
Ueber der Mumie ziert die Leiche des Lebenden Bildniß.
So tief eingeboren ist jedem die Hoffnung, versiegelt
Ist die Zuversicht, daß nach der Erlösung im Tode
Unser besserer Theil fortdauert, den keine Natur-Macht
Ueberwältigen kann, kein Zahn der Zeiten vernichtet.

und die Exequien überhaupt

Quid porro exequiae voluere? Quid anxia cura
Defunctis super, et moles operosa sepulcri?
Was sagt ferner die Leichenbestattung? Was saget die Sorgfalt,
Welche sich emsig und treu und geschäftig um Todte bemühet?

als sprechende Zeichen des allgemeinen Glaubens an Unsterblichkeit, als redende Beweise der Unsterblichkeit selbst hervorgehoben.

Aber wie sich dieser Glaube einerseits mit zwingender Macht der Ueberzeugung herandrängt, so hat er doch auf der andern Seite seine besondere Schwierigkeit; er ist nicht Jedermanns Ding. Die Schwierigkeit liegt in der Sinnlichkeit, in der Aeußerlichkeit oder Materialität, von welcher wir uns nicht zu trennen vermögen: wiewohl die allgemeine Autorität der Ueberzeugung, die Nöthigung zu dem Glauben an die Fortdauer doch noch mächtiger ist; sie überwindet alle Schwierigkeiten, welche die Sinnlichkeit entgegensetzt: ehe der Glaube die Fortdauer aufgiebt, läßt er lieber der Sinnlichkeit den Zutritt mit ihren äußern Vorstellungen, mit ihren Fabeln vom Orcus und Hades, um nur seinen Inhalt zu erhalten.

At quia difficile est mentem sine corpore quid sit
Per se concipere, et crasso sejungere sensu,
Corporeas illi tribuit plebecula formas.
Weil es so schwer fällt, sich für sich die Seele zu denken
Ohne Körper, den Geist von der derben Masse zu sondern,
Leiht ihm der kindische Sinn des Volks die Gestalten des Leibes.

So weit schreitet das Gedicht vor: jetzt beruft es sich auf Sokrates, namentlich auf die Unterredung des griechischen Weisen vor seinem Tode, denn daraus sind alle der menschlichen Vernunft zugänglichen Beweise entnommen. Aber nun erinnert auch der Dichter an das Licht der Offenbarung, welches als der Aufgang aus der Höhe alle Finsterniß erleuchtet, alle Zweifel überwindet. Ist doch dieses Licht schon in den wunderbaren Weissagungen des

römischen Dichters Virgilius voraus verkündigt, sind doch diese Weissagungen selbst als die von jenem Lichte zurückgeworfenen Strahlen anzusehen, welche viele Jahrhunderte in Erstaunen gesetzt haben! Darauf zielt das Gedicht, indem es in Virgilische Verse überströmt:

Attulit et nobis aliquando optantibus aetas
Auxilium adventumque Dei [1]).
Einst bringt die Fülle der Zeit uns, die wir verlangend uns sehnen,
Hülfe von Oben und Gottes Advent.

Mit jenem gegebenen Lichte der Offenbarung ist aber die davon ergriffene menschliche Vernunft nur noch mehr aufgefordert und ermächtigt, Licht aus Licht zu entwickeln, und sich selbst zum Lichte zu entwickeln.

Nec spernamus opem, si quam Ratio ipsa ministrat.
Drum verachten wir nicht die Hülfe, die uns Vernunft reicht.

Der Weg, welchen der Gedanke nimmt, wenn er von Schritt zu Schritt fortgeht, führt eben sowohl auf die Verbindung der Seele mit dem Leibe, welche nicht zu verkennen ist, als auf die Trennung der Seele von dem Leibe, auf die Unabhängigkeit der Seele von dem Leibe in dieser Trennung: denn so innig auch jene Verbindung ist, nämlich das Band zwischen Seele und Leib, so ist doch die Beständigkeit der Seele in ihr selbst, die Verbindung mit ihr selbst noch fester, nämlich unauflöslich.

Haud equidem inficior mentem cum corpore multis
Consentire modis: lex mutua foederis illa est:
Ast eadem in multis dispar se disparis esse
Naturae probat ac divina stirpe profectam.

---

1) Aeneid. VIII. 200. Vergl. Virg. Ecl. 4., Dante Purg. XXII.

Nicht verläugn' ich darum, daß der Geist mit dem Körper in vielen
Weisen sich einigt, das ist des Wechselbundes Bestimmung.
Aber auch ungleich zeigt sich der Geist der Natur, die ihm fern ist,
Denn er bewähret sich oft des göttlichen Stammes entsprossen.

Diese Uebermacht und Freiheit des Geistes erweiset sich selbst in der letzten Hinfälligkeit des Leibes, das überwindende Leben der Seele erhebt sich oft am hellsten in dem Augenblicke des finstern Todes.

Namque ubi torpescunt artus jam morte propinquâ,
Acrior est acies tam mentis et entheus ardor.
Wenn in der Nähe des Todes die Glieder erstarren, da hebt sich
Höher des Geistes Blitz; gottvoll erglühet die Seele.

In dem zweiten Buche dieses merkwürdigen Gedichts wird insbesondere der moralische Beweis näher ausgeführt; es werden die unterschiedenen Seiten desselben beleuchtet, die Einwendungen dagegen widerlegt. Und wie sich zu allen Zeiten die Moral selbst gegen den moralischen Beweis erklärt hat, so tritt sie auch hier dagegen auf; sie thut's noch täglich in längst verbrauchten Redensarten.

Hunc tamen incusas, ut quem spes unica mercis
Non verae virtutis amor, non sensus honesti
Servat in officio: nempe huic est sordida virtus
Qui recte facit, ut post mortem praemia carpat.
Aber du klagst den an, den allein die Hoffnung des Lohnes,
Nicht die Liebe zum Guten, noch Sinn für das Recht und die Wahrheit,
In der Pflicht erhält: denn die Tugend dessen ist schmutzig,
Der recht thut, auf daß er den Lohn nach dem Tode empfange.

Auf diesen unbändigen Tugendstolz, der sich seiner Un-

eigennützigkeit rühmt, und gleichzeitig in sein Selbstlob sich einhüllt, ist die Antwort ziemlich kurz: sie berührt zugleich den dritten Beweis.

Esto! nec ille malus qui non hic haeret, at illam
Qua natura trahit metam scit rite tueri
Semper et innatis ultra mortalia votis
Fertur ovans, pulcrumque petit sine fine supremum.
Sey's! doch wäre der schlecht, der hienieden nicht haftet, im Auge
Treu das Ziel festhält, das ihm vorhält seine Berufung,
Der vom innern Verlangen gehoben sich über das Ird'sche
Aufschwingt im Verlangen, zu schauen die ewige Schönheit.

Es ist so leicht einzusehen, daß nicht der Zweck, sondern die Art des Zweckes, nicht der Lohn an sich, sondern die niedrige Vorstellung davon die Tugend zu ihrem Gegentheile verkehren kann. Die Tugend besteht eben darin, daß der Mensch seiner himmlischen Berufung nachgeht. Aber wenn dennoch die Moral nur den für gut und tugendhaft erklären will, der keinen andern Zweck verfolgt, keinen andern Lohn begehrt, als selbstlos zu enden, so sey es! es folgt jedoch weiter nichts daraus, als daß unser Einer nicht so ausbündig gut und tugendhaft sich dünken lassen darf, und darum hoffet er auch auf die Erlösung aus dem Leibe dieses Todes, um Gott zu sehen und Gottes sich zu freuen, denn der Lohn ist, wie der Beruf, kein anderer, als Gott zu sehen, wie er ist.

Zuletzt werden noch alle Beweise zu besserer Uebersicht zusammengefaßt.

Nempe haec quae cogitat et vult
Mens haud terrenis conflata est ex elementis:
Ergo naturâ est quiddam immortale suapte.
Verum hanc interea, Deus hanc extinguere possit:
Esto! Deus possit, si fert divina voluntas,

At non extinguet: neque enim vis illa sciendi
Tot res humanâ tam longe sorte remotas,
Nec porro Aeterni nunquam satiata cupido,
Nec desiderium nostris in mentibus haerens
Perfecti frustra est.

Nein der zu denken vermag und zu wollen,
Dieser Geist ist nicht aus irdischen Stoffen gewebet.
Sondern es ist Etwas für sich, selbstständig, unsterblich.
Aber es könnte doch Gott auch dieses vertilgen, auch dieses.
Sey's! Gott könnt' es, er könnt' es, wär' es der göttliche Wille,
Aber er will es nicht: denn wahrlich die Kraft der Erkenntniß,
Welche so Vieles umfaßt, das über das Leben hinaus reicht,
Wahrlich des Ewigen Durst, den nimmer ein ird'scher Genuß stillt,
Und das Verlangen der Seele, das tief im Inneren waltet,
Nach dem Vollkommnen, es ist nicht umsonst.

So viel von fast vergessenen Gedichten der Vorzeit: wir haben damit im Spiegel der Poesie das auswendig wieder gefunden, was im Verlaufe der Philosophie sich innerlich entwickelt hat. Während die Philosophie mit dem Gegensatze zwischen dem Inneren und Aeußeren oder zwischen Seele und Leib zu kämpfen hat, um ihn in seiner Nothwendigkeit zu erkennen und zur Einheit zu verklären, ist es die Poesie, welche die Gedanken in Vorstellungen und Gestalten entäußert, und umgekehrt die Vorstellungen in Empfindungen reflectirt, um dem Aeußeren und Inneren ihr Recht anzuthun.

Dieselben Vorstellungen und Empfindungen sind es auch, welche bis auf unsere Zeiten in den verschiedenartigsten Auflagen sich fortgepflanzt haben, nach der Form mannigfaltig ausgebildet und in einander verschlungen, ohne daß nach dem Inhalte Neues hinzugekommen wäre.

Hier öffnet sich nun sogleich das breite Gewässer der Popular-Philosophie, in welchem der Gedanke immer mehr verkommt, und durch die Extension den eigentlichen Nerv und Kern verliert. Es versteht sich, daß wir diesem Treiben nicht weiter in's Einzelne nachgehen können. Hauptsächlich ist jedoch an Mendelssohn zu erinnern, welcher in seinem Phädon den metaphysischen und moralischen Beweis zu gegenseitiger Unterstützung zu verbinden suchte. Dieser Mendelssohnsche Phädon hat seit 1767 eine lange und ausgebreitete Herrschaft behauptet: er war der Zeit bequemer und zugänglicher als der Platonische: es schien, als wenn ihn kein Anti-Phädon [1]), keine Kritik der reinen Vernunft sollte verdrängen können, denn er hat nach seinem Inhalte einen unsichtbaren Bundesgenossen, der für ihn streitet und siegt. Ihm sind auch später Viele gefolgt: und so ist es geschehn, daß in einer Zeit, wo einerseits der Verstand durch die Niederlage seines dogmatischen Verfahrens, andererseits der inhaltvolle Glaube in der ersten Form seiner Unmittelbarkeit, das Credo selbst seinen Credit verloren hatte, wo weder für eine tiefere speculative Begründung, noch für eine lebendige mystische Auffassung der Geist erweckt war, alle drei Beweise in den zugänglichen Stationen derselben nach der Weise des gebildeten Gefühls mit einander verbunden worden sind, denn das Gefühl hält unter den Menschen treulich aus, wenn auch alle höheren und bestimmteren Vermögen des Geistes wie gelähmt ru-

1) Anti-Phädon oder Prüfung einiger Hauptbeweise für die Einfachheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele. In Briefen. Leipzig 1785.

hen. Von dieser Verbindung der Verstandesbeweise in der Form des Gefühls, zeugt besonders Tiedge's Urania, welche wohl so viel als zu seiner Zeit Mendelssohn's Phädon gelesen worden ist, und mit diesem auch die Popularität gemein hat, indem beide die Oberfläche nicht verlassen. In dieselbe Kategorie gehören, nur mit bestimmterer Eigenthümlichkeit, Jean Paul Friedrich Richters Campaner-Thal und Selina: der unzähligen Vorläufer und Nachfolger nicht zu gedenken. Ein populärer Versuch folgt auf den andern, jeder meint etwas Neues gefunden zu haben, denn jeder hat zu demselben Beweise eine andere Stellung und jeder Beweis selbst verschiedene Seiten [1]). Jüngst sind noch Sir Humphry Davy's Consolations in Travel or the last days of a philosopher in's Gespräch gekommen: sie enthalten mancherlei geschichtliche und physiologische Beobachtungen nebst Betrachtungen über den Proteus anguinus, über Respiration und Unsterblichkeit. Indem diese Reflexionen das Geheimniß des Geistes, welches

---

1) Hierher gehören: Briefe über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Von Dr. Ludwig Hüffell. Karlsruhe 1832. — Ueber die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Ein Sendschreiben an Herrn Prälat Hüffell. Von C. Ch. v. Langsdorf. Heidelberg 1834. — Die philosophische Unsterblichkeitslehre. Von Andr. Neubig. Nürnberg 1834. — Ueber Tod, Vorsehung, Unsterblichkeit, Wiedersehen, Geduld. Von J. A. Donndorf. 3 Aufl. 1806. 1815. 1834. Aelter sind die Schriften von: Klewitz über Fortdauer und Präexistenz. Magdeburg 1789. Christiani, die Gewißheit unserer ewigen Fortdauer. Kopenhagen 1809. Lehmann's Phönix oder neuer Versuch über die Unsterblichkeit. Sulzburg 1811. und dergleichen mehr, als: v. Autenrieth 1825., Rabbe 1827., Keßler 1828.

sich überall ankündigt, dem Geiste selbst oder der Erkenntniß, welcher es angehört, zu entziehen suchen, bringen sie es dem Gefühle näher, welches Angesichts der alles Sichtbare unerbittlich ergreifenden Vergänglichkeit nach dem Unsichtbaren und Unvergänglichen verlangt.

Hiermit scheint sich aber auf einmal aus der Fülle des Gefühls zuletzt doch noch ein neuer Inhalt für einen neuen Verstandesbeweis hervorzuarbeiten. Dieser besteht darin, daß aus dem Sichtbaren und Vergänglichen auf das Unsichtbare und Unvergängliche geschlossen wird, und dieser Schluß ruhet wieder auf der Nothwendigkeit der Negation, welche auch dem Vergänglichen zukommt. Aber hiermit verfällt auch diese Ansicht nach ihrem Grunde dem dritten Beweise, nach ihrem Resultate dem ersten, welcher die Einfachheit und Unsichtbarkeit der Seele vertritt, und daraus ihre Unvergänglichkeit im Gegensatze zu der Vergänglichkeit alles Sichtbaren folgerecht abzuleiten sucht. Jene Ansicht ist daher bei näherer Analyse aus zwei Beweissphären zusammengewachsen.

Solche Verbindungen verschiedener Beweise geschehen theils unwillkührlich, theils absichtlich: aber immer liegt ihnen das Bedürfniß zum Grunde, das, was dem einzelnen Beweise zur innern Ueberzeugung abgeht, durch die Verbindung zu ersetzen, oder durch das Gefühl zu ergänzen, welches die unmittelbare Einheit der getrennten Seiten enthält. Daher kommt es auch, daß man, um die Blöße des Verstandes zu bedecken und die fehlende Fülle wieder zu gewinnen, alles durcheinander mischt und auf das rührendste ineinander rührt. Und doch spricht sich auch in solcher Kommixtion und Konfusion nicht allein der wirk-

liche Zusammenhang der einzelnen Beweise, welche sich gegenseitig tragen, sondern auch das tiefe Bedürfniß des menschlichen Geistes aus, welcher zu seiner Ueberzeugung die Mitwirkung aller Geisteskräfte erheischt, ob auch zunächst bald eine, bald die andere vorherrsche.

Andererseits hat man auch wohl in der Verzweiflung an allen Verstandesbeweisen nicht allein dem unmittelbaren Glauben, sondern auch dem natürlichen Gefühle, als unmittelbarer Gewißheit, den Vorzug vor aller Vermittelung vindiziren wollen, weil die letztere und das daraus hervorgehende Wissen eben nur in jenen Beweisen zu bestehen, und in diesen äußerlich zu bleiben scheint. So finden wir Gottes Daseyn über allen Beweis, Gottes Wesen über alles Daseyn erhaben: so finden wir auch die Fortdauer des Subjects unmittelbar gewiß, weil das Mittel des Beweises nach der Vorstellung, welche ihm zum Grunde liegt, seiner Aufgabe nicht adäquat ist und daher zur inneren Ueberzeugung nicht genügen kann.

Hiermit sind wir auf die letzte Frage in diesem Abschnitte gewiesen. Es fragt sich, ob den voraufgeführten Beweisen für die Unsterblichkeit die Beweiskraft wirklich nicht inwohne. Die Frage ist auch so gestellt worden, ob die Unsterblichkeit der menschlichen Seele demonstrirt werden könne.

So viel haben wir bereits gesehen, daß den sämmtlichen Beweisen in ihren verschiedensten Erscheinungen, Wendungen und Spiegelungen die Uebereinstimmung des Denkens und Seyns zum Grunde liegt: denn sie beruhen auf

den Gesetzen des Denkens, welche auf das gegenwärtige und zukünftige Seyn der Seele angewendet werden. Diese Uebereinstimmmung ist aber nur eine unerwiesene Voraussetzung: die Beweise beruhen mithin auf einem Grunde, der nicht feststeht und selbst erst der inneren Bestätigung bedarf. Es müßte daher diese Uebereinstimmung des Denkens und Seyns erst selbst erwiesen werden, welches in dieser Weise nicht möglich ist, weil jeder Beweis diese Uebereinstimmung voraussetzt, indem er nur durch das Denken sich realisirt: oder es müßte dem Denken selbst das Seyn vindizirt werden können, oder es müßte das Denken und dessen Fortdauer in seiner Unabhängigkeit von dem Seyn sich erweisen, oder es müßte überhaupt der Dualismus zwischen dem Denken und Seyn sich aufheben. Dieses ist aber innerhalb der Beweissphären selbst noch nicht geschehen, ob wir gleich den speculativen Inhalt derselben so herausgehoben haben, wie sie sich selbst desselben nur in ihrer höchsten Entwickelung bewußt werden können.

So lange daher diese Beweise dogmatische Beweise bleiben, d. h. auf dem Dualismus beruhen und die Uebereinstimmung beider Seiten nur voraussetzen, so lange können sie als äußere Demonstrationen keine innere Ueberzeugung gewähren. Darüber ist man auch insgemein in Folge des dualistischen Standpunkts einverstanden. „Das sind so unsere Ansichten,“ sagt man: „aber wer bürgt uns dafür, daß ihnen auch objective Gültigkeit zukommt?“ Und was auch an diesem kritischen Zweifel sey, so viel ist unverkennbar, daß ihn das dogmatische Beweisverfahren selbst herausfordert, weil es selbst auf diesem Dualismus ruht, und sich doch nicht daran kehrt.

So wird die Seele gleich jedem andern äußeren Gegenstande als ein Ding behandelt, es wird ihr, wie jedem Dinge, Daseyn zugeschrieben, und auf diese äußerlich objective Vorstellung dennoch wieder eine Bestimmung angewendet, welche den Dingen nicht zukommt, sondern nur dem Subjecte eignet, Einfachheit, Immaterialität. Oder es wird die Seele als Subject gefaßt, aber diesem Subjecte eine Eigenschaft als wesentlich zugeschrieben, welche den Dingen zukommt, Fortdauer, Zukunft. Oder es wird ein subjectiver Begriff auf die Seele, wie auf ein Ding, angewendet. In allen drei Fällen ist das Verfahren der vorausgesetzten dualistischen Vorstellung nicht angemessen, und dem Wesen der Seele selbst nicht entsprechend. Ja, es scheint der Seele, als dem Denken, die ganze Vorstellung des Seyns in allen äußerlichen Dimensionen desselben einerseits zwar zu entsprechen, insofern sie da ist, wiewohl es eben die Frage ist, ob sie auch seyn wird, andererseits aber in keiner Weise zu genügen; das Daseyn scheint ihr zuzukommen, ohne daß darin ihr Wesen und ihre Fülle bestehet: denn die Seele ist wesentlich dieses: „für sich selbst zu seyn, nicht für ein fremdes Wesen, also ursprünglich überhaupt kein Object, geschweige ein Ding an sich.“ (Schellings philos. Schriften I., 224.)

Hiermit scheint sich aber auch das dogmatische Verfahren wiederum rechtfertigen zu lassen, denn wenn der Seele beides, Seyn und Denken, in Einem beiwohnt, so scheint es auch angemessen zu seyn, wenn die dogmatische Psychologie beiderlei Bestimmungen auf ihren Gegenstand anwendet, indem sie nicht allein aus dem gegenwärtigen Daseyn, aus dem äußern, objectiven Seyn auf das zukünf-

künf-

künftige, sondern auch aus dem Wesen dieses Daseyns, aus dem Innern des Seyns, auf dessen Unvergänglichkeit schließet. Es fehlt dem dogmatischen Verfahren auch wirklich nur dieses, daß es sich selbst darüber nicht rechtfertigt, zweitens, daß sein Schlußsatz, sein Ziel, sich nicht über das Seyn selbst erhebt, indem es nur als zukünftiges Seyn gefaßt wird. Der Hauptmangel ist aber, daß das Verhältniß zwischen Seyn und Denken unerklärt bleibt. Daraus scheint hinwiederum zu folgen, daß die voraufgeführten Beweise, wenn sie speculativ aufgefaßt werden, zur wirklichen Erkenntniß und Ueberzeugung führen, nur daß sie damit mehr und mehr aufhören, dogmatische Beweise zu seyn.

II.

Die Persönlichkeit, oder von der immanenten Entwickelung der Seele und ihrer Unsterblichkeit.

Die Philosophie ist in ihrer gegenwärtigen Ausbildung, zu welcher die vergangenen Perioden mitgewirkt haben, endlich auch zu ihrer Methode gekommen: sie hat hiermit die ihrem Gegenstande allein gemäße Form erhalten. Das dogmatische Verfahren war zwar bereits von der kritischen Philosophie verdächtigt und beseitigt worden, aber diese laborirte demungeachtet zum Theil selbst noch daran: und so geschah es, daß auch das Beweisverfahren noch lange, zum Theil unter dem veränderten Namen der Konstruktion, fortgespukt hat, ehe zur wirkli-

chen Erkenntniß der immanenten Begriffsentwickelung vorgeschritten werden konnte. Aber noch ruht auch hierüber ein trübes Mißverständniß: denn es ist Vielen ein Räthsel und können's nicht begreifen, wie aus dem Begriffe die Sache sich entwickeln soll: „aus dem Begriffe" heißt ihnen noch immer so viel und nicht mehr, als das alte „a priori." Am schlimmsten ist es aber mit denjenigen bestellt, die dieses offenbare Geheimniß eben so wenig als Andere fassen können, es sich aber doch nicht nehmen lassen, auch zum Verständnisse gekommen zu seyn. Von diesen muß sich eben diejenige Philosophie, welche nicht allein die Unzulänglichkeit des auf dem Dualismus zwischen Seyn und Denken ruhenden Beweisverfahrens erkannt, sondern auch demselben die aus und zu der Identität des Subjects und Objects sich fortbewegende Begriffsentwickelung substituirt hat, demungeachtet schulmeistern und vorhalten lassen, daß der formelle oder subjective Logismus zur Erkenntniß der objectiven Wahrheit und wirklichen Ueberzeugung nicht ausreiche, sondern daß der subjectiven Logik noch die objective Erfahrung hinzutreten müsse. Diese Erfahrung wird daher aus dem Stegreife eingeschaltet, statt daß sie in jener Identität des Denkens und Seyns als Methode schon inbegriffen, und in der Begriffsentwickelung selbst entwickelt und vermittelt wird! Diese Begriffsentwickelung besteht eben darin, daß der Gegenstand, als von seinem Begriffe nicht verschieden, sich an ihm selbst entwickelt, und in seiner Entwickelung zu seiner Erfahrung kommt. Indem wir ihm methodisch nachgehen und nachfahren, erfahren wir ihn. Wie dieses näher zu verstehen sey, wie die aus dem mit seinem Gegenstande identischen Begriffe

oder aus dem mit seinem Begriffe identischen Gegenstande sich entwickelnde Fortbewegung, welcher das Subject zusieht und nachgeht, als die lebendigste Erfahrung sich erweiset, und von dem aus dem Dualismus hervorgehenden transscendenten, mithin noch äußerlichen, Beweisverfahren, es werde a priori oder a posteriori eingeschritten, auf das Bestimmteste sich unterscheidet, dieß könnten wir im weiteren Verlaufe an unserer Aufgabe selbst am besten erfahren.

Die kritische Philosophie hatte dem Dogmatismus vorgeworfen, daß dieser die Uebereinstimmung der Gedanken mit den Gegenständen ohne Beweis voraussetze: und dieser Vorwurf war gegründet. Sie suchte zugleich die Unerweisbarkeit jener Uebereinstimmung zu erweisen: und dieser Beweis ist ihr so mißlungen, daß die Unerweisbarkeit der vorausgesetzten Uebereinstimmung so unerwiesen geblieben ist, wie die letztere selbst. Es ist merkwürdig, daß dieses kritische Bemühen seinerseits, indem es die Voraussetzung der noch nicht erwiesenen Uebereinstimmung zwischen Seyn und Denken rügt und angreift, in gleicher Weise den Dualismus des Subjects und Objects voraussetzt, ohne ihn zu erweisen. Es ist daher an der weiter fortschreitenden Philosophie, nichts vorauszusetzen, überhaupt nichts selbst zu setzen, und eben so wenig etwas als schon fertig anzunehmen, sondern zuzusehen, wie alles, was vorab unmittelbar gegeben ist, nach einander wird und sich entwickelt und vermittelt. Auf diese Weise sehen wir logisch das Seyn aus Nichts durch das Werden schrittweise bis zum Begriffe und zur absoluten Idee sich entwickeln, um demnächst diese nach einander folgenden

Schritte oder Momente oder Kategorieen in dem, was vorab gegeben ist, außer und neben einander wieder zu finden. Wir werden dadurch im Allgemeinen orientirt, wir lernen damit von jedem gegebenen Punkte ausgehen, um ihn aus ihm selbst zu entwickeln. Es kann gesagt werden, daß doch in der Logik wenigstens das Denken sich selbst unmittelbar voraussetzt und postulirt: aber das Denken ist eben nur in sofern unmittelbar, als es sich in ihm selbst vermittelt. Hiermit ist es der Anfang, der sich in seiner Entwickelung bestätigt und realisirt, und in ihm selbst das Seyn sowohl findet als überwindet. Es ist kein Grund, etwas anderes als das Denken vorab anzuerkennen: aber eben darin liegt der Grund, das Denken als den Anfang anzuerkennen, aus welchem sich demnächst das Seyn bis zum Begriffe entwickelt und hiermit als ihm angehörig erweiset. Ist erst dieser allgemeine Kursus zurückgelegt, so wird sich auch jede äußere specielle Erfahrung in irgend einem Kreise der realen Welt gleichzeitig als eine nothwendige innere Entwickelung des Gedankens der Sache ergeben, womit es sich zu immer neuer Ueberraschung bestätigt, daß sich in dem Vorabgegebenen, obwohl immer anders, dieselben Momente oder Kategorieen vorfinden, die sich in dem reinen Denken an dem Seyn und dessen Wesen und zuletzt an dem Begriffe ergeben haben.

So liegt uns die menschliche Seele als gegeben vor: sie ist selbst als das Denkende gegeben, und kann sich um so weniger den Kategorieen des Denkens entziehen. Aber wir setzen auch diese nicht voraus, sondern wir sehen nur zu, wie sich die Seele an ihr selbst entwickele und als ihr

Begriff an diesem einfach sich fortbewege. Wir nehmen sie daher, wie sie ist, ohne etwas davon zu thun, aber auch ohne irgend ein fremdes Element, ehe es sich entwickelt, anders woher zu Hülfe zu nehmen. Ist doch überhaupt die Forderung der Philosophie, wie ein großer Meister sagt, die an den reichen Jüngling, der darüber so betrübt hinwegging! Die reine Philosophie gedeiht nur unter Armuth und Zucht: sie ist zunächst, gleich einer Nonne, an alle drei Klostergelübde gewiesen.

Wenn sich nun die Seele nach ihrem eigensten Wesen, nach ihren eigenen Gesetzen an ihr selbst entwickelt, und zu ihrer Fortdauer fortbewegt, kann ihr auch nicht vorgeworfen werden, daß sie etwas Anderes, dessen Uebereinstimmung mit ihr erst erwiesen werden müsse, von Außen zu Hülfe nehme. Selbst das kritische Bedenken, ob auch die Kategorieen, als subjective Formen, auf das Object übergetragen werden können, kann in der psychologischen Sphäre am wenigsten gelten, weil hier das Subject selbst sein Object ist. Um so mehr ist aber auch an solches Verfahren die Forderung diese, daß nicht wie bei'm Beweise von einem auf das Andere übergegangen werde, um auf diese Weise Verschiedenes in Gedanken zu verbinden, sondern daß Dasselbige aus ihm selbst in seine weitern Bestimmungen übergehe, daß kein Anderes drein oder dazu komme.

Die Frage über die Fortdauer der Seele setzt voraus, daß die Seele fortgeht. Denn wenn die Seele nicht fortgehet, so kann sie auch nicht vergehen, sondern sie bleibt, wie sie ist, und was sie ist: wenn ihr die Dauer zukommt, bedarf sie nicht der Fortdauer. Wenn sie hin-

gegen fortgehet, so bleibt sie nicht, wie sie ist; und darum ist zuzusehen, ob sie bleibe, was sie ist, das heißt, ob sie unter der Veränderung ihrer Erscheinungsweise nach ihrem Wesen fortbestehe, und fortgehend auch fortdauere oder vergehe. Dieß wird aber wieder davon abhängen, wie sie fortgeht.

Eigentlich kommt daher alles auf die vermittelnde Frage an, wie die Seele fortgehe oder sich entwikkele; denn mit ihr sind auch die unmittelbaren Fragen, ob sie fortgehe und ob sie fortdauere, beantwortet. Aber eben darum sind diese unmittelbaren Fragen zurückzuweisen, welche das Ziel zum Voraus im Prospekt haben wollen: wir halten uns allein an die concrete Frage, wie sich die Seele fortbewege und entwickele, um zu sehen, was auf ihrem eigenen Wege aus ihr wird.

Wir sind hiermit zunächst auf den Weg der Erfahrung gewiesen. Wie wir die Seele zuerst in ihrem Daseyn erfahren, so können wir sie auch, indem wir ihr nachgehen, in ihrer Fortbewegung erfahren, und ihre unterschiedenen Erscheinungsweisen wahrnehmen. Es ist auch kein Grund vorhanden, zwischen dem Seyn und der Erfahrung desselben einen Unterschied vorauszusetzen, vielmehr entwickelt sich die Erfahrung selbst aus dem Seyn, wie das Seyn aus dem Denken. Wir können aber auch eben sowohl von dem Denken ausgehen, um in diesem dieselben Glieder oder Kategorieen zu erkennen. Wie wir's auch anfangen, wir mögen von irgend einem Zufälligen, mithin Unmittelbaren, das heißt von einem Seyn, oder von dem Allgemeinen, vom Denken ausgehen, überall wird sich in den unterschiedensten Sphären dieselbe Fortbewegung finden. Das All-

gemeine besondert sich in Unterschiede, welche demnächst sich wieder zur Einheit vermitteln. Der Begriff dirimirt sich an ihm selbst in Subject und Object, um wieder in die Einheit zusammenzugehen. Der subjective Begriff zertheilt sich in Urtheile, um sich im Schlusse wieder zu vereinigen. Das Erste ist die unmittelbare Einheit und Ganzheit: das Zweite ist ihre eigene Diremtion in Seyn und Wesen, Aeußeres und Inneres: das Dritte ist die Verklärung des Unterschiedes zur Einheit. So ist auch der Mensch erst ein einiges und ungetheiltes Wesen: aber er dirimirt sich demnächst in sein Aeußeres und Inneres, in Leib und Seele, und diese Diremtion geschieht nicht allein im Gedanken durch die Reflexion, sondern zuletzt auch in der That durch den Tod: das Letzte wäre, daß sich die Seele mit ihrem äußern Leibe zur Einheit verklärte, und dieses ist die Auferstehung im Geiste. Hierauf ruhet die Trichotomie des Neuen Testamentes, welches dem Menschen Leib, Seele und Geist, so wie der Gottheit drei Personen zuschreibt.

Allein hier ist der Mensch nicht der Ausgangspunkt, — er diente nur zum Beispiele eines allgemeinen Entwikkelungsgesetzes, — nicht der ganze Mensch ist hier der Ausgangspunkt, sondern ein Theil desselben, welcher sich selbst erst in der Reflexion absondert, nämlich die Seele des Menschen, aber — die ganze Seele; und die Auferstehung ist auch nicht das Ziel, sondern das Ziel suchen wir erst, wiewohl es die Fortdauer in irgend einer Weise, welche dem Wesen der Seele entspricht, in sofern voraussetzt, als es am Ende doch zur Auferstehung kommen soll, welche gleichermaßen auch die Fristung oder die Fortdauer

des Leibes in derjenigen Weise, welche seinem Begriffe, dem Begriffe der Aeußerung oder Anderheit, entspricht, als nothwendige Bedingung erheischt. So viel kann daher vorausgesetzt werden, daß die Unsterblichkeit der menschlichen Seele nur die menschliche Seele, aber die ganze, hingegen die Auferstehung des Leibes zu seiner Wiedervereinigung mit der Seele den Menschen, und zwar den ganzen Menschen, zum Ausgangspunkte hat.

Ist nun hier die menschliche Seele der Ausgangspunkt, weil es sich nur um sie handelt, so fragt es sich, ob sich auch wieder an ihr, als an einem Ganzen, derselbe Fortgang durch die überall wiederkehrenden Momente offenbart. — Als ein Ganzes ist die Seele zunächst Eins, ungetheilt, und ununterschieden: aber eben hieraus folgt, daß sie sich theilt, und entzweit, und unterscheidet, um ihre Einheit selbst hervorzubringen. — Als das Denken ist die Seele zunächst das unbefangene Denken, das Denken ist noch ohne Reflexion, ohne Unterschied: das Zweite ist, daß sich das Denken von dem Seyn unterscheidet, daß Denken und Seyn aus einander treten, bis sich das Denken des Seyns bewußt wird. — Als das Seyn ist die Seele zunächst das in die Materiatur versenkte Denken, oder das Seyn, in welchem das Denken noch verschlossen und unentwickelt liegt: die Seele ist so Eins nur darum, weil sie noch nicht zu ihrer Entwickelung gekommen, aber sie ist auch in dieser Indifferenz ihrem eigensten Wesen ungleich. Das Zweite ist, daß dieses noch indifferente Seyn der Seele, nachdem es als Daseyn und Für sich seyn, hiermit als Individuum die Sphäre des Seyns vollendet hat, zum Bewußtseyn sich entwickelt: indem das Seyn als

Individuum eben sowohl in sich als nach dieser Scheidung in Anderes sich reflectirt, ist es in die Entzweiung gerathen: das Bewußtseyn ist diese Differenz selbst, indem es nach seiner Stellung nothwendig mit dem Selbstbewußtseyn auch das Bewußtseyn des Andern, das Bewußtseyn alles dessen, was nach seiner Scheidung außer ihm ist, zur Folge hat. Das Dritte ist, daß sich dieses entzweite Bewußtseyn in Folge seiner Spannung wieder aufhebt und hierdurch zur Einheit vermittelt: denn indem es nicht allein seiner, sondern auch des Andern bewußt zu seyn sich erinnert, kommt es zur Einheit mit dem Andern, hiermit zum Geiste.

Die Fortbewegung der Seele kann hiernach mit drei Worten bezeichnet werden, als Seele, Bewußtseyn und Geist, oder als Individuum, Subject und Einheit des Subjects mit dem Objecte. Aber es fragt sich, was damit gewonnen seyn mag, oder, wenn wir auch von dem Gewinne abstrahiren könnten, was damit gesagt, was darin enthalten seyn möchte, und wie sich der Inhalt dieser unterschiedenen Momente aus ihm selbst offenbare und ausbreite.

Zunächst ist zu erinnern, daß in dieser Gliederung die Aristotelische Lehre von drei Seelen zu ihrer Wahrheit zu kommen scheint. Das Erste ist die ernährende Seele, ἡ θρεπτικὴ ψυχὴ, welche sich noch im Pflanzenleben befindet, und mit diesem Pflanzenleben noch Eins ist. Das Zweite ist die empfindende Seele, ἡ αἰσθητικὴ ψυχὴ, welche dem thierischen Leben eignet, und im menschlichen Leben zum Bewußtseyn kommt, indem sie, in sich reflectirt, sich selbst in sich reflectirt, und so das Innere

in sich findet. Das Dritte ist die verständige Seele, *ἡ νοητικὴ ψυχή*, welche aus dem menschlichen Bewußtseyn sich erhebt und mit dem Andern sich verständigt, hiermit als Geist zu sich selbst kommt, indem sie zum Andern kommt [1]).

Wie der Mensch in Leib, Seele und Geist sich entwickelt, so gliedert sich auch wieder die Seele, abgesehen von ihrem sinnlich tastbaren Leibe, in Leib, Seele und Geist, indem sie zuerst ganz, und zwar unmittelbar ganz ist, sodann als die Seele ihrer selbst von ihr selbst, als ihrem Andern, sich unterscheidet, bis sie im Geiste zur Identität mit dem Andern durchdringt. So ist sie erst ihr eigener Leib, ihr Fundament, sie dienet ihr selbst, ohne beides zu unterscheiden. Mit der Unterscheidung tritt aber auch sogleich die Synthesis ein: dieß ist die Seele, welche zwischen Leib und Geist unterscheidend und verbindend waltet. Das Dritte ist die wirkliche vermittelte Einheit, welche als die Mitte über Leib und Seele sich erhebt und beide verklärt, während die Seele nur zwischen Leib und Geist die Mitte bildet. Hierauf bezieht sich auch die Trichotomie, welche Platon sowohl an der einzelnen menschlichen Seele, als auch am Staate aus einander legt. Das Erste ist der Leib oder das Dienende, Gehorchende, das Untere, oder die Basis aller weiteren Entwickelung, *τὸ*

---

1) Aristoteles: De anima. II. 2. 3. 4. III. 12. 13. *ἡ γὰρ θρεπτικὴ ψυχὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει, καὶ πρώτη καὶ κοινοτάτη δύναμίς ἐςι ψυχῆς, καθ' ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν.* Nichts sucht aber Aristoteles so emsig, als den Uebergang aus der Empfindung zum Bewußtseyn, aus der Thierheit zur Menschheit innerhalb der zweiten Sphäre. III. 3.

ἐπιθυμητικὸν ἢ χρηματιστικόν: das Zweite oder das Mittlere zwischen dem Ersten und Letzten ist die Seele, oder das Scheidende und gleichzeitig wieder Verbindende, *τὸ θυμικὸν ἢ θυμο-ειδὲς*, auch *ἐπικουρικὸν* genannt: das Dritte ist der Geist oder das Mittlere über dem Ersten und Zweiten, die Einheit beider, oder die Vernunft, *τὸ λογιςικόν, ὁ Νοῦς*. In sofern nun die Seele schon von ihrem äußeren Leibe geschieden gedacht ist, besteht ihr Leib in ihrer Individualität; ihre Seele ist ihr Selbstbewußtseyn, welches mit dem Bewußtseyn des Andern und folglich mit seiner Unterscheidung vom Andern gleichzeitig verbunden ist, und zwischen der unmittelbaren Individualität und vermittelten Einheit steht; ihr Drittes ist aber die Vernunft oder der Geist, welcher beide vorausgegangenen Entwickelungen in sich aufnimmt und vermittelt, indem er hiermit die Mitte über seinen Momenten ist. Das Erste ist Hypothesis, das Zweite Antithesis und Synthesis, das Dritte Thesis: oder 1) Seele, 2) Bewußtseyn, als scheidend und verbindend, 3) Geist oder Vernunft.

Die Entwickelung der Seele zum Bewußtseyn und des Bewußtseyns zum Geiste bestätigt sich auch sonst erfahrungsmäßig: sie wird insgemein als Erwachen vorgestellt. Auch die gemeinste Erfahrungs-Seelen-Lehre lehrt davon etwas, nur daß die Wahrheit dieser Erscheinung, der Inhalt dieser Wahrnehmung nicht zum Verständnisse kommt. Uns hat sich aber diese Fortbewegung zugleich als der allgemeine Weg der unmittelbaren, hiermit noch zufälligen Einheit durch ihre eigene Diremtion in Inneres und Aeußeres zu ihrer bewußten Vermittelung gerechtfertigt.

Daß sich aber die Seele in dieser ihrer Fortbewegung wirklich nur aus ihr selbst entwickelt, ohne daß von Außen etwas Fremdes in sie hineinkommt, das erweiset sich am Ende wirklich daran, daß die Seele in ihrer höchsten Ausbildung als Geist nicht mehr Inhalt hat, als zuvor, nur daß er entwickelt ist: sie bestehet nach wie vor in der Einheit ihres Denkens mit ihren Gegenständen, nur daß diese Einheit vermittelt und zum Bewußtseyn erhoben ist. Das Kind langt und greift mit den Händen nach dem Monde, weil es ihn als seinen Gegenstand mit sich verbunden und sich unterworfen fühlt: dieß ist die unmittelbare Einheit mit dem Andern: aber der Jüngling erkennt den Unterschied, die Entfernung und Erhabenheit, womit sich das über ihn erhebt, was ihm vorher unterworfen war: bis endlich der Mann denselbigen Stern, nach welchem das Kind greift, als ein einzelnes Moment der Totalität begreift, welche der Geist ist.

Dieselbe Gliederung erweiset sich überall als der Weg, auf welchem die unmittelbare Einheit, d. i. die Liebe, zu ihrer vernünftigen Vermittelung, zu ihrem Begriffe kommt: der Begriff der Liebe ist die Ehe. Das Gleichniß von der Ehe gehet durch alle Sphären des Geistes. Der Einheit folgt Trennung, der Trennung Wiederfinden, Verlobung, Ehe. Diese Gliederung erkennen wir auch in der eben so zarten als inhaltreichen Fabel, welche die alte Zeit abschließt, indem sie die neue eröffnet: diese Fabel gehört wesentlich in die Geschichte der Unsterblichkeitslehre. Hier sehen wir, wie Psyche, die Königstochter, ihrem Ursprunge entwächst und sich loslöset, wie sie von ihren eigenen Aeltern, gleich der Iphigenie, ausgesetzt werden muß, wie sie vom Zephyr entführt,

getragen, errettet, und durch diese wunderbare, d. i. unmittelbare Führung zuerst in die unmittelbare Einheit, in die unbefangene Verbindung mit dem Alles verbindenden Geiste der Liebe versetzt wird: sie ruhet nun in der Liebe, in der innigsten Vereinigung mit dem ungesehenen und unsichtbaren Gotte. Aber es kommet die Zeit der Versuchung, welcher sie nicht widersteht: es ist der Trieb der Erkenntniß, welcher sie locket: so tritt sie aus ihrer Unschuld und Unwissenheit nicht allein in den Unterschied, welchem sie sich nicht entziehen konnte, sondern auch in die Scheidung, und nun fühlt sie sich in dem unseligen Zustande der Entfernung und Erniedrigung, in der Sklaverei und unter dem Drucke mühseliger Arbeit im Schweiße ihres Angesichts, aber auch gleichzeitig in der Hoffnung auf Erlösung, in der Bestrebung den Unterschied, die Scheidung wieder aufzuheben, und zu dem entfernten Geiste der Liebe zurückzukommen, welcher ihr aus der Ferne beisteht und sie auf Augenblicke in der Stunde der Anfechtung heimsucht: bis sie endlich sich erlöset und versöhnet weiß; der Bräutigam kommt, die Liebe wird zur Ehe, die Ehe wird im Himmel geschlossen, und die Braut empfängt Unsterblichkeit, denn die Unsterblichkeit bestehet in dieser Vermählung des Sterblichen mit dem Göttlichen [1]).

---

1) Appuleji Metamorph. IV. 83 folg. VI. 125. — Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Von Dr. Fr. Creuzer. III. c. 6. §. 1 flg. S. 536 flg. §. 5. 6. S. 566. — Dr. Adolph Gottlob Lange's vermischte Schriften. Herausgegeben von Dr. K. G. Jacob. Leipzig 1832. In dieser Sammlung findet sich S. 131 — 144 eine lesenswerthe Abhandlung „über den Mythus von Amor und Psyche."

Hiermit wäre die Entwickelung der Seele in ihrer Stufenfolge an Beispielen erläutert und versinnlicht: aber damit ist der Inhalt noch nicht erschlossen, die Bestimmungen sind noch abstract, das Resultat ist unvermittelt. Wir sind statt stetiger Vermittelung mit einer poetischen Fabel abgefunden: die Unsterblichkeit scheint sich nicht zu entwikkeln, sondern von Außen hinzuzukommen. Auch sehen wir wirklich den Verlauf der Entwickelung in der Zeit vor sich gehen und hiermit seinen Gipfel erreichen, die Seele ist nun am Ziele und kann vergehen; wenn sie ihre Entwickelung von Schritt zu Schritt durchmessen und vollendet hat, so scheint sie die Zukunft nicht weiter in Anspruch nehmen zu können: wie sie aus der unmittelbaren, noch bewußtlosen Einheit hervorgestiegen ist, so scheint sie auch am Ende in diese wieder zurückgehen zu müssen, wenn sie ihren Kreislauf vollendet hat: diese endliche Ruhe scheint die Versöhnung zu seyn, welche auf den langen Kampf folgt.

So scheint es: es scheint nicht abzusehen zu seyn, in wiefern die Bewegung, welche wir erfahrungsmäßig und nach den Gesetzen des Denkens an der Seele wahrnehmen, zur Unsterblichkeit der Seele sich fortbewegen könne, da sie sich in dieser Zeit schon vollendet und deren Fortdauer nicht zu bedürfen scheint. Aber dieser Schein wird sich sogleich an seiner Aeußerlichkeit widerlegen, denn er wirft sich bloß auf den äußerlichen Verlauf, ohne dessen Inhalt einzusehen. Es kommt daher näher darauf an, die unterschiedenen Stationen der Bewegung nach ihrem Inhalte und dessen Ausbreitung kennen zu lernen, um daraus zu entnehmen, ob aus ihm etwas Weiteres folge.

Die Idee der Seele darzulegen ist, nach Platon, eine lange und göttliche Untersuchung [1]). Diese Darlegung oder Untersuchung ist aber nichts äußerliches, sondern sie besteht in der immanenten Selbstentwickelung der Seele zum Geiste, welcher die Idee der Seele ist. Nur in dieser Entwickelung der Seele kann ihre Länge bestehen, und wenn sie unsterblich ist, so kann ihre Unsterblichkeit eben nur in ihrer Entwickelung zum Geiste, in der Darlegung der Idee der Seele bestehen. Göttlich kann aber diese Entwickelung nur insofern genannt werden, als die Gottheit ihr Anfang und ihr Ziel ist. Um nun zuerst zu erfahren, welches ihre Länge ist, kommt es darauf an, daß wir die bereits im Fluge durchmessene Bahn in langsameren Schritten mit ruhigerer Ueberlegung noch einmal durchwandern. Die Wiederholung derselbigen Reise bringt oft mehr Gewinn, als die erste. Was aber den Anfang betrifft, so müssen wir ihn zunächst in der Seele selbst nehmen, indem es eben zur immanenten Entwickelung gehört, daß nichts wo anders her hinein kommt: es fragt sich, was sich in ihr selbst finden wird. Als das Ziel des Weges, welchen die Seele geht, ist zum Voraus der Geist genannt worden, aber es fragt sich nun näher, was der Geist ist, und wie wir auf diesem Wege den Anfang aus Gott und das Ende in Gott finden können.

1.

Vorerst ist die Seele, als die in die äußere Welt ausgesetzte, in ihren äußeren Leib eingesetzte, unmittelbare,

1) Hegels Werke. XIV. 208.

hiermit noch unbegründete, zufällige Einheit, das Bewußtseyn als die Differenz oder die Diremtion in Inneres und Aeußeres, in Ich und Nicht-Ich, als das Bewußtseyn seiner und des Andern, der Geist als die vermittelte, hiermit in ihm selbst begründete, aus dem gedoppelten Bewußtseyn entwickelte, nothwendige Einheit seiner selbst und des Andern gefaßt worden. Nun kommt es darauf an, den Inhalt dieser Stationen näher kennen zu lernen, und gleichzeitig Schritt für Schritt zu erforschen, was in der Entwickelung und Fortschreitung damit vorgehe und wie diese Fortbewegung selbst den Inhalt offenbare.

2.

Es ist nicht etwa ein flüchtig blendender Witz, sondern es ist die einfache Wahrheit, welche dadurch zu ihrem eigenen Lichte wird, — es ist die Wahrheit, welche namentlich dem pantheistischen Irrthume, der die persönliche Unsterblichkeit leugnet, zum Grunde liegt, wenn wir sagen, daß zur Unsterblichkeit der Seele nichts so sehr gehört, als daß die Seele, als solche, in dieser ihrer ersten Erscheinungsweise als Seele, gleich dem Leibe sterben muß: die Seele ist als Seele nicht zu erhalten. Die Seele muß ihr Leben nicht lieb haben, sondern daran geben, um es als Denken in der Vernunft wieder zu gewinnen. Ihr Leben ist die unschuldige Naivetät der unmittelbaren Einheit, die sich in einem Andern keines Argen bewußt wird, kein Fremdes kennt und fürchtet. Ihr Tod ist die Auferstehung des Bewußtseyns: nun ist sie mit dem Fremden behaftet, die Einheit ist entzweit, der Gegensatz ist im Gegenstande gegeben: auf der einen Seite Ich, auf der an-

andern Nicht-Ich; so wird das Bewußtseyn selbst ein doppeltes, noch unversöhntes: Bewußtseyn seiner Selbst und Bewußtseyn des Andern. Aber hiermit verklärt sich auch das Bewußtseyn an ihm selbst: indem ihm das Andere, weil es sich dessen bewußt ist, so gut als das Selbst, dessen es sich bewußt wird, angehört, erhebt sich die Identität oder Kontinuität des Subjects und Objects, womit der Zwiespalt des Bewußtseyns auch seinerseits überwunden wird, und aus dem Tode desselben der Geist hervorgeht. Der Tod des abstrakten Bewußtseyns ist die Geburt des Geistes: der Geist ist die Verklärung des Bewußtseyns, die Versöhnung des Subjects mit dem Objecte: im Geiste wird Seele und Bewußtseyn wiedergeboren, aber verklärt, das Selbstbewußtseyn im Bewußtseyn negativ und positiv aufgehoben.

3.

Mit diesem doppelten Sterben, welches der Unsterblichkeit nicht erlassen werden kann, hängt des Aristoteles so berüchtigt gewordene und so schnöde mißverstandene, von Mund zu Mund überlieferte Unterscheidung zwischen der sterblichen *ψυχὴ* und dem unsterblichen *νȣ̃ς* genau zusammen, denn der *νȣ̃ς* ist nur wirklich, indem das äußerliche Daseyn der *ψυχὴ* verschwindet und sich verinnert: seine Wirklichkeit ist das Denken: diese Wirklichkeit ist Unsterblichkeit: sie hat den Tod nicht mehr vor sich, sondern hinter sich.

4.

Es ist wohl zu merken, daß die ältesten griechischen Kirchenväter, Justinus Martyr, Tatianus und Theophilus,

Bayerische
Staatsbibliothek
München

in Uebereinstimmung und in Verbindung mit der biblischen Trichotomie von Leib, Seele und Geist, dieselbe Lehre bekannten, und dieselben Kategorien anerkannten, wenn auch sinnlicher faßten. Sie lehrten: mortalem esse animam; aber sie widersprachen gleichwohl mit gutem Rechte den Heiden, welche Dasselbe lehrten, aber damit den Untergang des Geistes meinten und die Fortdauer des Selbstbewußtseyns leugneten. Darum setzten sie hinzu: mortalem ψυχὴν cum corpore mortali resurgere, nam πνεῦμα ἄφθαρτον, ζωοποιοῦν [1]).

5.

Es ist überall der Geist, welcher erst im Daseyn und demnächst im Bewußtseyn der Seele verborgen waltet, bis er als er selbst erscheint. Zuerst erscheint er als Seele in und mit dem Leibe, hiermit als Individuum: dieß ist die anthropologische Sphäre. In der zweiten Sphäre, der phänomenologischen, erscheint er als Subject, hiermit als Bewußtseyn. — Das Subject ist von dem bloßen Individuum dadurch unterschieden, daß das letztere, das natürliche Individuum, gegen sein Andersseyn gleichgültig ist und nur die Gattung erhält, wäh-

1) Opuscula theologica, autore Dr. Olshausen. Berlin, 1834, im VII. Abschnitte: Antiquissimorum ecclesiae graecae patrum de immortalitate animae sententiae recensentur. S. 167—198. In der christlichen Dogmengeschichte sind überhaupt die sogenannten θνητοψυχῖται merkwürdig. Vergl. Beckers Mittheilungen aus den denkwürdigsten Schriften über den Zustand der Seele nach dem Tode. 1835. 1stes Heft. S. 23 flg. Hierher gehört auch die Psychopannychie, über welche Jo. Calvinus einen Tractat geschrieben hat. 1545. Eine Konfutation hat Erythropilus geschrieben. 1560.

Bayerische Staatsbibliothek München

rend das Subject selbst ist, und nur insofern ist, als es nichts anderes wird. Aber wird es nicht demohngeachtet, wie es auch entgegenstrebe, in gleicher Weise, wie vorher das Individuum, dem Anderswerden unterworfen werden? Wir verkündigen schon seinen Tod, indem wir uns zur dritten Sphäre wenden: es fragt sich nur, was in diese letzte Sphäre aus den vorausgegangenen mitübergeht. Zunächst erkennen wir in dem Fort- und Uebergange nur so viel, daß in der dritten Sphäre, der psychologischen, der Geist als er selbst erscheint, indem er die ihm entgegenstehende Anderheit überwunden, und seinen Gegenstand mit sich versöhnt und in sich aufgenommen hat. Insofern kann er nichts von seinem Wesen verloren, er muß aus der ersten Periode seine Individualität, aus der zweiten sein Selbstbewußtseyn gerettet, oder vielmehrt vermittelt wieder erhalten haben, und bekommt alles Andere noch dazu. So ist er als der Geist Alles in Allem: er ist sich nun erst des Reichthums bewußt geworden, der ihn vom Anfang an begleitet hatte.

6.

Wir sind nunmehr so weit gekommen, um die weitere Bestimmung dieses Geistes nach seinem Inhalte suchen zu können. Sein Anfang war unmittelbar: das heißt, er war zu seinem Reichthum gekommen, zu sich selbst und zu Anderem, ohne zu wissen, wie, er weiß noch nicht, woher er kommt; wiewohl er in sich selbst, als im Individuum, einen Anfang gefunden hat, so weiset doch dieser Anfang, zufällig wie er anfängt, auf einen Anfang außer

ihm, der um ihn weiß: denn da der Anfang zum Denken führte, so muß er auch aus dem Denken kommen: das Bewußtseyn kann nicht aus dem Bewußtlosen kommen: es war ohnehin das Denken des Geistes, welches diesen auf seinen unmittelbar gegebenen Anfang zurückführte, der nun wieder auf einen denkenden Anfang zurückweiset. Es ist wohl zu merken, daß das Individuum hinterdrein seinen Anfang in ihm selbst findet, also nicht selbst gemacht hat: dieser Anfang weiset mithin auf einen höheren Anfang: aber dieser ist noch nicht gefunden: oder ist er etwa im Ende gefunden?

7.

Das Ende, in welchem der Geist sich vollendete, war die Vermittlung mit Anderem, seine Verbindung mit allem Andern, was nunmehr zusammen gehört. In diesem Andern muß auch der Anfang liegen, den wir suchen, und der hiermit auch als das Ende sich erweiset. Denn das Andere ist dem Geiste, auf den es sich bezieht, entweder untergeordnet, oder gleichgestellt, — in beiden Fällen fehlt ihm selbst sein Anfang, — oder es ist dieses, worin der Geist, der sich uns bis jetzt vorwärts entwickelt hat, rückwärts seinen Anfang, vorwärts sein Ziel findet.

8.

Wenn der Geist wirklich in der Vermittlung besteht, und auch wirklich zu dieser Vermittlung gelangt ist, so muß er auch hiermit einmal sich selbst in der näheren Bestimmung als endlicher Geist, und zweitens in dem Andern, womit er sich vermittelt weiß, seinen Anfang, den absoluten Geist

erkennen. Sich kann er nicht als Geist erkennen, ohne sich zugleich in der näheren Bestimmung als endlicher Geist zu wissen: als endlicher Geist besteht er aber wesentlich in der Vermittlung mit dem absoluten Geiste, in welchem er seine Wahrheit und Bedingung findet.

9.

Jetzt ist die Seele Geist, d. h. sie hat sich zu ihrer bewußten Einheit mit Gott und Welt entwickelt: aber sie ist endlicher Geist, denn sie findet ihren Anfang als einen gegebenen, sie hat ihren Anfang in der Zeit. Aber der absolute Geist setzet sich selbst von Ewigkeit: durch ihn ist der endliche Geist.

10.

Wir sind von der Seele ausgegangen, wie wir sie fanden: wir fanden in ihr auch wirklich einen Anfang, der in sich selbst besteht und sich aus sich selbst entwickelt, aber wir fanden ihn nur als einen gegebenen: wir sind somit gleich mitten in die Sache hinein gerathen, ohne den letzten oder ersten Anfang zu haben: als der erste konnte er nur das Letzte seyn, das wir von unserm Standpunkte aus erreichen konnten. Indem wir von diesem Punkte, wie er gegeben war, getrost weiter vorwärts gingen, indem sich die Seele successiv als Individuum, als Subject, als Geist bestimmte, sind wir auf den letzten Grund und Anfang zurückgeführt worden, den wir vorher in gutem Vertrauen voraussetzen durften.

11.

Damit ist aber nichts von Außen in die Entwickelung hereingekommen, denn eben weil dem endlichen Geiste der absolute Geist als Anfang zum Grunde liegt, so führt auch jeder beliebige Punkt, von dem wir anfangen, auf den letzten Anfang zurück: die Seele entwickelt sich nicht zu einem schlechthin Andern, sondern aus ihrem endlichen Anfange zum absoluten Anfange, welcher ihr Anfang ist: so ist auch schon in dem Begriffe des endlichen Geistes, zu welchem sich die Seele entwickelt, die Vermittelung, d. i. die Identität mit dem absoluten Geiste. Der endliche Geist ist in dem absoluten Geiste und dieser in ihm.

12.

Der Grund des endlichen Geistes ist der absolute Geist, und der absolute Geist ist der Geist, der seinen Grund in ihm selbst, und hiermit auch den Grund des endlichen Geistes in ihm hat, woraus die Gemeinschaft des endlichen Geistes mit dem absoluten folgt.

13.

Es ist mithin kein bloßes, sogenanntes Postulat, wenn Gott als absoluter Geist erkannt wird, — als causa sui — d. h. es ist kein Postulat, dem die Realität fehlte, und dem wir uns nur bequemten, weil wir nicht weiter könnten, um nur endlich einmal die unendliche Reihe in Gedanken zu einem beruhigenden Abschlusse zu bringen. Sondern es hat sich vielmehr ergeben, daß Gott in jedem endlichen Geiste sich selbst vollziehet, indem die Entwickelung

des letzteren damit endet, daß er Gott als den absoluten Geist erkennet, unter dessen Voraussetzung er selbst erst Geist ist.

14.

Der Geist ist dieses, causa sui zu seyn, d. h. der Geist kann nur im Geiste seine Voraussetzung haben: der endliche Geist hat sie auch im Geiste, nämlich im absoluten Geiste, daher in ihm selbst. Das Weitere ist, daß der absolute Geist in ihm selbst sich erzeugt in derselbigen Weise, in welcher sich sein Nachbild entwickelt hat.

15.

Der nähere Sinn ist dieser, daß Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit sich selbst in ihm selbst erzeugt, indem er erstens aus dem Allgemeinen mittelst des Besondern zum Individuum wird: denn das Individuum ist die Wahrheit des Allgemeinen und Besondern, so sehr, daß das Allgemeine und Besondere selbst durch die Individuation zum Individuum wird, indem Beides von der Gränze, die von ihm das Individuum absondert, nothwendig selbst affizirt, berührt, hiermit begränzt, bestimmt, individuirt wird, oder vielmehr sich dazu bestimmt, und zwar — von Ewigkeit zu Ewigkeit. Das Zweite ist, daß dieses Individuum mittelst der Subjectivität als Geist ist, von Ewigkeit zu Ewigkeit: denn der Geist ist die Wahrheit der Individualität und Subjectivität, so sehr, daß die beiden letzteren selbst den Geist zu ihrem weiteren Inhalte haben. Das Dritte ist, daß der Geist als solcher nicht allein ganz er selbst, sondern auch in jedem Momente seiner Selbsterzeugung ganz ist, d. h. von

den übrigen Momenten sich durchdringen läßt, d. h. daß er sich personifizirt, d. h. daß er als Allgemeines auch Individuum, als Individuum auch Geist, als Geist auch Person ist: denn die Persönlichkeit, in Gott die Personification, ist die Wahrheit des Geistes, Durchdringlichkeit, Durchsichtigkeit, hiermit absoluter Geist.

16.

Es entwickelt sich hiermit in Gottes Wesen der Ternar des Lebens dreimal, womit die Zahl als die Differenz überwunden ist: nämlich als Allgemeines, Besonderes und Individuum, als Individuum, Subject und Person, als die sich in sich bestimmende, in und durch sich bestimmte, und aus dieser Bestimmtheit wieder ausgehende und sich mittheilende Person, hiermit als absoluter Geist, der sich selbst sein Gegenstand ist, und diesen Gegenstand wieder mit sich vermittelt.

17.

Das Weitere ist, daß der absolute Geist nicht allein innerhalb seiner sich selbst erzeugt, sondern auch außerhalb seiner sein Gegenbild schafft, aber auch dieses kraft seiner absoluten Persönlichkeit von sich durchdringen und mit sich vermitteln läßt. Dieses ebenbildliche Gegenbild ist der endliche Geist.

18.

Der endliche Geist ist auch Geist, er ist wesentlich Geist, mithin aus dem Geiste, aber aus dem absoluten, — geschaffenes Ebenbild Gottes. Der endliche Geist hat mit dem absoluten Geiste dieses gemein, Geist zu seyn: der

Unterschied ist, daß er geschaffen, endlich ist. Er ist Geist, wie der Schöpfer, d. h. Selbst, aber geschaffen. Darin liegt es schon, daß es seine Bestimmung ist, das successiv aus ihm selbst zu werden, wozu er geschaffen ist. Hierzu gehört aber nichts so sehr als die Persönlichkeit, d. h. die flüssige Verbindung des endlichen Geistes mit dem absoluten Geiste. Diese Persönlichkeit ist als die Einheit des Geistes oder des Denkens gefaßt worden; d. h. der Geist ist dieses, einzig zu seyn, d. h. der Geist ist erstens das allein Wirkliche, es ist außer ihm nichts wirklich; zweitens: der Geist ist selbst nur Einer: da außer ihm nichts ist, so kann auch der Geist nicht außer ihm seyn, der Geist ist keine Zahl, welche von sich selbst verschieden ist, so daß ihrer mehrere neben und nach einander sind. Vielmehr ist der Geist als persönlich Derselbe: darauf ruht die Philosophie des Aristoteles, welcher deshalb der Absurdität beschuldigt worden ist, als habe er allen Menschen Eine für sich bestehende Seele außerhalb ihrer als gemeinschaftliches Eigenthum, das gleichwohl außer ihnen sey, zugeschrieben.

19.

Weil nun hiernach der endliche Geist — Geist, näher als endlicher, des Geistes ist, oder mit anderen Worten, weil er mit dem absoluten Geiste, als seinem Grunde und Wesen, als dessen Ebenbild, fortgehend verbunden ist, so schreibt er sich nothwendig auch eine Präexistenz oder vielmehr eine Essenz vor der Existenz zu, mittelst welcher er, gleich Gott, nur nicht durch sich selbst, allererst aus dem Allgemeinen mittelst des Besondern zum Individuum, hiermit zur Existenz sich entwickelt haben muß, ehe es zu

der bisher betrachteten weiteren Entwickelung der individuellen Existenz kommen konnte.

20.

Nach der sinnlichen Auffassung enthält die Präexistenz den Widerspruch, Existenz vor der Existenz, Daseyn vor dem Daseyn zu seyn: der speculative Inhalt derselben ist aber, daß sie das Wesen vor der Existenz, das reine Seyn vor dem Daseyn, das Daseyn vor dem Fürsichseyn bezeichnet. Die Präexistenz hat hiernach zu ihrer Wahrheit die Essenz in Gott, oder vielmehr die Potenz in Gott, hiermit das Ausgehen aus Gott, welches als herausgekommen oder herausgestellt, wie das Wort schon sagt, zur Existenz wird. Dieses Heraustreten kann auch so bezeichnet werden, daß es von Gott aus dem Allgemeinen, welches das reine Seyn oder das Nichtseyn ist, — Potenz, Velleität, — mittelst des Besondern, welches das Werden ist, zum Daseyn hervorgerufen wird, und hiermit heraustritt, existirt. — So Er's denkt, steht's da. — Das Weitere ist, daß das Daseyn zum Fürsichseyn, Individuum, die Existenz zur Erscheinung bis zur Wirklichkeit vorschreitet. —

21.

Die Schöpfung ist überhaupt wesentlich dieses, daß sie aus dem, was nicht ist, aus dem reinen Seyn, hervorgebracht wird. Sie ist näher zwar göttlich, nämlich nach ihrem Ursprunge, aber nicht Gott selbst, vielmehr die Negation des göttlichen Wesens, der Gegensatz, den Gott aus ihm selbst hervorbringt: aber eben darum ist sie kein abstracter, sondern der immanente Gegensatz Gottes.

Indem die Schöpfung wesentlich die Entäußerung Gottes ist, Offenbarung ad extra, ergibt sich auch, daß sie nach ihrer Existenz nicht ewig ist, denn Gott ist allein auch nach seiner Existenz ewig, folglich muß der Gegensatz des göttlichen Wesens nach seiner Existenz in die Zeit fallen, wiewohl auch dieser Gegensatz als immanenter nach seiner Essenz ewig ist. Es ist daher der Schöpfung so wesentlich, nach ihrer Existenz einen Anfang zu haben und hiermit erst in der Zeit da zu seyn, als es der Gottheit wesentlich ist, uranfänglich und ewig — nicht allein zu seyn, sondern — da zu seyn, wirklich zu seyn, zu denken.

22.

Hieraus folgt, daß auch die Seele des Menschen, als des endlichen Geistes, weil sie der Schöpfung angehört, als solche, nach ihrer Existenz, ihren Anfang in der Zeit hat, daher sie sich auch nur insofern eine Präexistenz zuschreiben kann, als sie vor ihrer Existenz, vor ihrer Zeit, quoad potentiam, nach ihrem Wesen in Gott gewesen ist.

23.

Aber daraus folgt auch noch mehr. Wenn die Seele nach ihrer Existenz in der Zeit ihren Anfang gehabt hat, so hat sie auch — wir müssen es in dieser weiteren Begründung und mit dieser näheren, volleren Bestimmung noch einmal wiederholen — ihr Ende nach ihrer Existenz, nach ihrer Aeußerlichkeit, in der Zeit zu erwarten. So viel folgt aus dem Vordersatze, aber auch nicht mehr. Nur die Existenz der Seele findet, aber auch nur in der

Zeit, ihr Ende, denn nur die Zeit hat ein Ende: wie der Anfang dieser Existenz in der Zeit wiederum seinen Anfang rückwärts in der Ewigkeit findet, so läuft auch ihr Ende in der Zeit vorwärts in die Ewigkeit aus. Ihr Anfang in der Ewigkeit war das reine Seyn und das Wesen: das Ende der Seele nach ihrem Daseyn und nach ihrer Existenz muß hingegen der Inhalt der Seele seyn, welcher sich aus ihrem Daseyn und Wesen entwickelt hat.

24.

Es kommt daher Alles darauf an, ob der Inhalt, welcher sich entwickelt hat, wiederum das reine Seyn ist, womit er vor der Existenz angefangen hat. Das reine Seyn ist aber nichts anders, als das unentwickelte Seyn: insofern ist daher das Ende diesem Anfange entgegengesetzt, denn das Ende ist das zum Geist entwickelte Seyn der Seele. Es muß daher gesagt werden: Was die Seele unentwickelt aus der Ewigkeit erhalten, das nimmt sie entwickelt wiederum mit in die Ewigkeit zurück. Die in der Mitte liegende Zeit ist die Entwickelung, und diese Entwickelung ist die nothwendige Folge des Geschaffenseyns, oder der Creatürlichkeit, welche sich als Existenz, hiermit als Entäußerung in die Zeit ergeben hatte.

25.

Es ist nun noch einleuchtender geworden, daß die Unsterblichkeit der Seele von dem Inhalte abhängt, welchen sie in der Zeit entwickelt und offenbart. Hiermit erneuert sich die Frage, worin dieser Inhalt bestehe. Die Erheblichkeit dieser Frage ist jetzt bestimmter herausgetreten: darum

müssen wir sie auch bestimmter verfolgen, und wir können's auch, weil wir in der Selbstoffenbarung Gottes dieselben Kategorien erkannt haben, nach welchen sich der Inhalt der Seele entwickelt hat.

26.

Die Existenz der Seele kommt zur Erscheinung, indem ihr Daseyn als Individualität sich offenbart. Es ist daher die Individualität, in welcher uns die Seele zuerst erscheint: wir finden sie zuerst als ein für sich seyendes Wesen. Der Inhalt dieser ersten Bestimmung ist folgender. Als für sich seyend ist die Seele gleich jedem anderen Dinge ein Individuum, als die Seele ist sie das Individuum, sie ist das Prinzip oder die Seele aller Individualität, der Kern der Individuation oder das Untheilbare selbst, das Einfache und die Einheit. Dieß ist das erste Verhältniß der Seele, ihr Verhältniß zur Welt: sie verhält sich zu ihr, wie Eins zu Vielem, ja sie vereinigt dieses Viele selbst in sich, als in der Einheit.

27.

Indem solchergestalt das Individuum von der Welt, als von dem Andern oder Aeußerlichen, in sich reflectirt wird, erweiset es sich, ob es auch wirklich ein Inneres hat, d. h. ob es auch sich in sich selbst reflectirt. Hiermit besteht die Seele ihre Prüfung, indem sie sich zum Bewußtseyn entwickelt: das Individuum wird Subject. Als das Subject ist es nicht allein seiner, sondern auch des Andern, aber als des Andern, hiermit des Gegensatzes zwischen sich und dem Andern, sich bewußt. In

Folge dieses ersten Gegensatzes wird es sich aber auch ferner des Gegensatzes in jedem Gliede des Gegensatzes bewußt, indem es einmal sich selbst in Leib und Seele, und zweitens auch das Andere in Object und Subject scheidet. Das Bewußtseyn findet solchergestalt das Andere auch an sich, und ebenso sich im Andern. Das Subject findet hiermit nicht allein das Object in sich, sondern auch das Subject außer sich, und dessen Wahrheit in dem höchsten Subjecte. So gipfelt das Selbstbewußtseyn im Gottesbewußtseyn: die Seele tritt hiermit in ihr Verhältniß zu Gott. Aber dieses Verhältniß ist noch mit der Anderheit behaftet: das Bewußtseyn ist noch in sich selbst gespalten und der Gegensatz unaufgelöset.

28.

Indem aber das Bewußtseyn nicht allein sich, sondern auch das Andere in sich hat und hiermit das Entgegengesetzte vereint, indem es ferner auch das Andere an sich und sich im Andern findet, indem es endlich die Wahrheit seiner selbst in dem Andern, nämlich in dem höchsten Bewußtseyn ergreift, — denn eher findet es nicht Ruhe — da wird auch der Gegensatz überwunden und durchdrungen, das Subject ist selbst von dem höchsten Subjecte, welches erst der Gegensatz war, durchdrungen: es erhebt sich so zur Persönlichkeit, welche sich als Durchdringlichkeit zu bewähren hat. So gelangt das Subject als Person zur Gemeinschaft mit dem, was vorher als ein Anderes gegenüberstand; so entwickelt sich die Seele durch das Bewußtseyn zum Geiste, welcher wesentlich dieses ist, für den Geist zu seyn. Der Geist ist als solcher

Subject und Object, er hat kein anderes Subject und kein anderes Object als sich: es ist nun nichts mehr als der Geist. Was nicht Geist ist, ist auch nicht wirklich; sondern es besteht nur in Momenten der Wirklichkeit, in Bruchstücken des Geistes. Hiermit ist der Unterschied zwischen der Natur und dem Geiste gefunden: die Natur besteht nur in einzelnen Bruchstücken, in einzelnen Theilen dessen, was der Geist ungetheilt ist: der Geist ist Eins, er faßt auch die entäußerte Natur in sich zusammen, — was sie selbst nicht kann.

29.

Durch diese Identität, welche der Geist ist, wird einerseits die ursprüngliche Identität vermittelt, zum Bewußtseyn gebracht, andererseits der Unterschied, aus welchem sie hervorgeht, in dem gedoppelten Sinne des Worts, im positiven und negativen, aufgehoben. Das Eine wie das Andere ist allein vermittelt durch die Persönlichkeit, welche von Gott aus durch die ganze Schöpfung, und von dem kreatürlichen Geiste aus durch alle Glieder der Schöpfung mittelst des durchdringenden Geistes Gottes durch und durch klingt.

30.

Die Seele ist von Gott geschaffen, d. h. sie ist in die Existenz gesetzt, entäußert. Das ist das Erste. Sie ist aber geschaffen, Geist zu seyn. Darum entwikkelt sie sich aus dem Geschaffen seyn, aus der Existenz, näher aus dem Fürsichseyn oder der Individualität zum Bewußtseyn, aus dem Bewußtseyn zum An- und Fürsich-

seyn, zum Geiste. Dieser Weg, der von der Schöpfung ausgeht, welche wieder von Gott ausgeht, führt in seiner Entwickelung auch wieder zu Gott zurück, weil das Ziel der Schöpfung kein anderes ist, als Geist zu seyn, wie Gott Geist ist. In sofern ist dieser Weg der Entwickelung der Seele als ein Regressus, als Rückgang in Gott gefaßt worden. Er ist jedoch nach seinem Inhalte wesentlich Fortschritt, Progressus, denn die Seele kehrt weder in die Essenz zurück, nach welcher sie in Gott ewig war, ehe sie geschaffen war, noch in ihre Existenz, als welche sie geschaffen war, sondern sie kehrt als das, wozu sie geschaffen war, in Gott zurück, indem sie hiermit das, was sie seyn soll, ergreift, und immer weiter entwickelt, ohne auf irgend einer Station etwas verloren zu haben, was zu ihrer Wirklichkeit gehört.

31.

Eben darum ist aber auch der Progressus der Seele bis zum Geiste mit diesem ihrem Regressus in Gott nicht geschlossen, sondern es liegt vielmehr in dem Wesen des Geistes, daß er kraft seiner Individualität von Gott, so wie von allen Wesen der Schöpfung, getrennt ist und bleibt, kraft seiner Subjectivität seiner und Gottes und aller Wesen sich bewußt ist und bleibt, endlich kraft seiner Persönlichkeit die Gränze durchdrungen weiß, und hiermit, seiner Endlichkeit unbeschadet, in's Unendliche fortgehet, fortdauert. Die Fortdauer der Individualität und Subjectivität erklärt sich aber wieder aus dem Wesen der Persönlichkeit, welche als Durchdringung nicht allein

lein in der negativen, sondern auch in der positiven Aufhebung besteht.

32.

Jetzt tritt auch der Unterschied zwischen der unmittelbaren Einheit, als welche die Seele erscheint, und zwischen der vermittelten Einheit, als welche der endliche Geist sich erweiset, immer heller und heller in sein Licht. Die unmittelbare Einheit der Seele ist nicht die erste Unmittelbarkeit, denn jene gehört nur noch der Seele an: die erste Unmittelbarkeit ist die unbewußte Abstraction von allem Unterschiede, weil dieser noch nicht erkannt ist: wenn hingegen die Seele in ihrer unmittelbaren Einheit gefaßt wird, so ist diese Einheit näher die Einfachheit, welche der Seele zugeschrieben wird, in sofern sie noch übrig bleibt, nachdem von allem Aeußeren, welches nunmehr als vielfach erkannt ist, mit Bewußtseyn abstrahirt worden ist: auf diese Einfachheit führt die Abstraction von dem Andersseyn, zu welcher wir vorschreiten müssen, sobald das Andersseyn erkannt worden ist. Denn wir können das Andersseyn, nachdem es herausgetreten ist, zunächst nicht anders bewältigen als dadurch, daß wir davon abstrahiren, um einen Halt außer ihm zu gewinnen, und uns vor ihm zu sichern. *Δός μοι ποῦ στῶ.* Die Einfachheit wird daher der Seele in Folge der vorgängigen Abstraction von dem Andersseyn und der dieser wieder vorausgegangenen Anerkennung des Andern zugeschrieben: es ist darunter näher die letzte Innerlichkeit zu verstehen, welche nach der Abstraction von allem Aeußeren übrig bleibt, die letzte Zufluchtstätte, in

welche die Seele als das Wesen sich zurückzieht. Die vermittelte Einheit hingegen abstrahirt nicht von dem Andersseyn, um sich selbst zu bewahren, sondern sie geht in das Andere ein und nimmt es in sich auf und durchdringt es, wie sie selbst durchdrungen ist. Jene Einfachheit und Innerlichkeit ist selbst noch äußerlich, weil sie der Gegensatz des Aeußern ist, welcher selbst noch mit der Aeußerlichkeit behaftet ist: diese Einheit ist hingegen immanent, weil das Aeußere auch zu ihr gehört.

33.

Das Andere, womit der individuelle Geist sich identisch weiß, ist bis jetzt auf das Andersseyn in anderen Wesen, in der Natur, in der Geisterwelt, in Gott selbst bezogen worden: es ist aber darunter auch eben sowohl das Andere in dem individuellen Geiste selbst zu verstehen. Dieses Andere, welches dem individuellen Geiste zunächst angehört, ist der Leib. Der Geist ist in dieser Beziehung die Identität der Seele und des Leibes.

34.

In Beziehung auf den Leib der Seele ist aber wiederum der äußere Leib, von welchem sie sich trennen kann, — bis auch dessen Aeußerlichkeit sich verinnert, auch dessen Zufälligkeit als nothwendig sich vermittelt, — und der innere Leib zu unterscheiden, von welchem sich die Seele als einfach nicht trennen kann, weil er ihr immanent ist. Dieser ist es, wodurch sie für sich ist und von Anderem sich unterscheidet: dieser ist es aber auch, wodurch sie mit Anderem vermittelt wird, indem sie mit ihrem eigenen

Andersseyn sich identisch weiß, und hiermit als Geist sich erweiset.

35.

Es ist wohl zu merken, daß der Seele in dem ersten Momente ihrer Bewegung in Folge der Abstraction von allem Leiblichen die Individualität, näher das Princip aller Individualität, gleichsam als Schutz vor ihrer Entäußerung zugeschrieben wurde, während es in der letzten Station unserer Entwickelung der Leib ist, welcher die Individualität bewirkt und beschützt und ein Wesen von dem andern unterscheidet; denn der Leib ist dieses Andersseyn oder die Negation, und diese hat sich, in Folge der Identität des Innern und Aeußern, als der Seele immanent ergeben.

36.

Wir kennen jetzt den Inhalt näher, zu welchem sich die Seele, oder welcher sich in und aus der Seele entwickelt hat. Es ist der Geist. Und der Geist besteht einerseits in der Identität der Seele mit ihrem Leibe, andererseits in der Identität des Geistes selbst mit Anderem. Die Identität der Seele mit ihrem Leibe ist es, wodurch die Seele ihre Individualität und Subjectivität in ihrer Persönlichkeit bewahrt. Die Identität des Geistes mit seinen Gegenständen, mit allem Anderen, ist es, wodurch der Geist wieder seine Persönlichkeit in ihrer Freiheit bewahrt weiß.

Dieses Resultat ist von Wort zu Wort und in der Bestimmtheit jedes einzelnen Wortes zu fassen: erst so ist

es mehr als Resultat, nämlich der gegliederte Inhalt der vorausgegangenen Entwickelung, der wir nachgegangen sind, und der folgenden, der wir vorausgeeilt sind, indem wir mit der Persönlichkeit auch schon die Freiheit in dem Begriffe des Geistes nach seinem Verhältnisse nach Außen eingeführt haben. Zunächst ist jedoch hauptsächlich auf den Unterschied zwischen der Identität der Seele mit ihrer Negation und der Identität des Geistes mit seiner Negation genau zu achten. Jene ist der Geist in sich, diese der Geist außer sich: es ist und bleibt aber hier und dort derselbe Geist.

37.

Es ist gesagt worden, daß aus der Persönlichkeit des endlichen Geistes dessen Freiheit folgt. Aber zunächst ist die Persönlichkeit, zu ihrer Unterscheidung von der in ihr enthaltenen Individualität und Subjectivität, nach Anleitung ihrer Benennung, als Durchdringlichkeit bezeichnet worden. Als Durchdringlichkeit ist sie die Beschaffenheit, welche den endlichen Geist mit dem absoluten Geiste, und mittelst dessen mit allem Anderen in die innerste Verbindung und lebendigste Wechselwirkung versetzt, so daß das Andere jetzt nicht mehr ein Anderes oder vielmehr nicht mehr ein Fremdes ist. Die Persönlichkeit ist es auch, wodurch selbst die Materie von dem Geiste durchdrungen wird, welcher in ihr disjecta membra seiner selbst erkennt. Vermöge dieser Persönlichkeit ist daher der endliche Geist als die Totalität aller seiner Momente zu fassen, die in der Natur aus einander liegen und erst im Geiste sich vereinigen. Hiermit erkennet der Geist in seinen Gegen-

ständen sich selbst in seinem Andersseyn, womit das Fremdseyn des Andersseyns aufgehoben und das letztere selbst erklärt ist. Er durchdringet Alles, weil er selbst von dem absoluten Geiste durchdrungen ist. Die Persönlichkeit ist mithin die Wahrheit der Kontinuität oder Stetigkeit, die Verklärung der Identität, die Aufhebung des Unterschieds im negativen und positiven Sinne zugleich.

38.

Mit dieser Persönlichkeit ist daher das Wesen der Freiheit identisch: die Freiheit findet in der Person ihre Fassung wie ihre Bedingung. Die Freiheit des Geistes besteht negativ in der Negation einer fremden, den Geist bestimmenden Macht, positiv in dieser Macht der Selbstbestimmung: diese wird durch die Persönlichkeit auch für den endlichen Geist vermittelt. Denn wenn auch der endliche Geist von dem höchsten Geiste sich bestimmt weiß, welcher eben damit als der höchste sich erweiset, so ist doch dieser bestimmende Geist dem bestimmten gegenüber nicht mehr ein fremder, nicht mehr ein äußerlicher, bloß objectiver, sondern eben kraft seiner Persönlichkeit der absolute Geist. Die Persönlichkeit kommt dem absoluten, wie dem endlichen Geiste zu, jenem zunächst activ, diesem zunächst passiv, worauf nothwendig nach dem Wesen der Persönlichkeit gegenseitige Wechselwirkung folgt: es ist mithin keine fremde Macht, welche auf den endlichen Geist einwirkt.

39.

Mit dieser Freiheit ist aber auch die Unsterblichkeit garantirt: dieß ist der Schluß der Entwickelung. Die In-

dividualität der Seele und das Bewußtseyn des Subjects sind in der Persönlichkeit des endlichen Geistes durch die von der Persönlichkeit bedingte Freiheit erhalten, indem nach der negativen Seite der Freiheit die negative Macht verschwunden ist, von welcher die Fortdauer Gefahr laufen könnte, nach der positiven Seite aber die Seele als der endliche Geist mittelst des absoluten Geistes in Folge der stetigen Durchdringlichkeit diese Macht des Lebens aus ihm selbst ist, weil aus dem Geiste.

40.

Indem die Persönlichkeit mittelst der ihrem Begriffe angehörigen Freiheit sich vor dem Untergange sicher stellt und der Fortdauer gewiß wird, sind auch in ihr, wie gesagt, die Individualität oder Unzertrennlichkeit und das Bewußtseyn erhalten und geborgen. Denn die Persönlichkeit des Geistes ist eben dieses, daß in ihr die Vorderglieder, aus welchen sie selbst hervorgeht, (Individualität und Bewußtseyn) jedes nach seinem Wesen, erhalten, aber verklärt werden, wie im Begriffe des Geistes dieselbigen Vorderglieder, als Seele und Subject, jedes nach seinem Wesen, inbegriffen sind. Das Unzertrennliche ist zwar durchdringlich geworden, das Individuum ist Person geworden; aber das, was durch und durch dringt, ist dem Individuum nicht fremd, nicht feindlich entgegengesetzt, folglich auch nicht zerstörend. Oder mit anderen Worten: das Individuelle könnte nur in seinem abstracten Gegentheile untergehen, aber dieser Feind ist verschwunden, denn was ist, das ist individuell. So könnte auch das Bewußtseyn nur in seinem Gegentheile, im Seyn, sich ver-

lieren, aber das Bewußtseyn ist dem Seyn entwachsen, es ist das entwickelte Seyn, die Wahrheit des Seyns, es ist mit dem Seyn unzertrennlich verwachsen und persönlich durchdrungen; darum kann das Bewußtseyn nur in das allgemeine Bewußtseyn übergehen, aber in diesem wird es nur um so heller und verklärter, wie die Farbe im Lichte.

41.

Indem die Fortdauer der menschlichen Seele, als des endlichen Geistes, wesentlich als persönlich, d. h. als durchdringend und durchdrungen, folglich in activer und passiver Einheit mit dem Andern sich erweiset, ist sie nach ihrem eigensten Begriffe Erinnerung. Die Erinnerung ist dieses Doppelte, daß sie ebensowohl rückwärts sieht, als vorwärts geht, indem sie ebensowohl ein Erstes voraussetzt, dessen sie sich erinnert, als ein Letztes erheischt, in welchem sich Alles verinnert: sie ist daher ebensowohl der Anfang oder das Prinzip der sich zur Unsterblichkeit entwickelnden Seele, als das Resultat, nämlich die Unsterblichkeit selbst. Es ist kein Zeitpunkt, wo die Seele sich nicht eines frühern erinnerte: darauf ruht die Platonische Psychologie. Es ist aber auch kein Zeitpunkt, in welchem sie zur vollständigen Erinnerung gelangte: ein solcher Zeitpunkt würde das zeitliche Ende der Seele seyn: dieses zeitliche Ende wäre aber eben damit die Ewigkeit, d. h. die Totalität aller Momente als Wirklichkeit.

Daß dem Verstande vieles zufällig ist, dem Gedächtnisse vieles entfällt oder wenigstens nicht zur Erinnerung kommt, das hat einen und denselben Grund. Die Accidenzien sind nicht eher negirt, als wenn sie in ihrem Zusammenhange ein-

gesehen werden, das Vergessene kommt wieder zur Erinnerung, wenn erst alles in seinem Zusammenhange eingesehen, durchdrungen und durchleuchtet ist. Es wehet uns oft an wie aus einer uralten Vergangenheit, bekannt und unbekannt zumal, und lässet sich doch nicht zur Stelle bringen: es entfällt uns auch vieles Vergangene, das uns vorher nahe war: es entschlüpft uns vieles Zukünftige, das uns nahen wollte und nicht konnte, — aber ist uns jenes auf immer entfallen, wird uns dieses auf immer entschlüpfen?

42.

Es ist wohl zu merken, denn es dient zur besseren Orientirung, daß die Freiheit, die Unsterblichkeit, die Erinnerung die näheren Bestimmungen der Persönlichkeit sind, welche sich aus dem Inhalte derselben ergeben, und die Verhältnisse des endlichen Geistes zu ihm selbst und zu allem Andern darlegen. Mit der Persönlichkeit bestimmt sich auch die im Gefühle angekündigte Ahndung des Wiedersehns, die im Glauben verbürgte Hoffnung bewußter Wiedervereinigung vor dem Throne Gottes zum vermittelten Begriffe. Wie der Glaube sich nicht schämt des Evangeliums, so schämet sich auch die Philosophie nicht der kindlichen Vorstellung dieses Wiedersehens, die sie begrifflich entwickelt, während der Pantheismus darüber lacht. Dieser ist auch eine Stufe der Entwickelung, aber eine niedrigere, welche der Geist zu überwinden hat, indem er Selbst und Selbst unterscheiden lernt.

43.

Aber es ist mit dem Tode noch nicht Alles durchdrungen, — denn der Leib stirbt, als nicht durchdrungen,

— das ist Eins: das Andere ist, daß Alles durchdrungen wird mit der Auferstehung, welche eben nichts anderes ist als die Durchdringung des Leibes, die Negation der letzten Accidenzien, zu immer fortgehender Spiegelung und wechselseitiger Durchdringung.

44.

Mit der Auferstehung ist auch die Seligkeit der Seele vollendet; — denn es ist nun nichts mehr fremd oder undurchdringlich, und alles Feindliche ist getilget. — Aber die Seligkeit ist hiermit nur negativ bezeichnet: positiv ist sie — nicht das pure Licht, sondern — die Fülle der Farben im Lichte, welche sich gegenseitig durchdringen, die Verklärung des Leibes mit der Seele im Geiste. Es wird eine Zeit kommen, nämlich die ganze Zeit, wo ein Wesen im andern ist, wo eins im Andern das Geheimste lesen kann, was jetzt dieses selbst nicht weiß, noch aussprechen kann. Es wird Alles durchsichtig und offenbar werden. Jetzt ist die Seele heller als der Leib, mens notior corpore, die Seele ist durchdringend, der Leib dunkel und noch nicht völlig durchdrungen, aber der Durchdringung fähig, und es kommet die Zeit, daß auch der Leib völlig durchdrungen wird, als eins mit der Seele im Geiste.

45.

Wie der Geist von der Seele bis zu ihm selbst durch drei Sphären sich bewegt und erst in der dritten vollkommen er selbst ist, so bewegt er sich auch ebensowohl in jeder Sphäre durch drei Glieder, so daß das dritte die Einheit der beiden anderen Momente ist, und hiermit, aber immer

in seiner Sphäre, den dauernden Kern der Unsterblichkeit bildet.

Wir müssen zur näheren Erläuterung des Gesagten noch einmal, — wie es die enkyklisch fortschreitende Begriffsbewegung mit sich bringt, — die durchmessene Kreisbahn von vorn anfangen, um neuen Inhalt und weitere Bestimmung daraus zu entnehmen.

46.

In der anthropologischen Sphäre bewegt sich die Seele durch ihr natürliches Daseyn oder ihre Leiblichkeit, und durch ihre noch träumende Innerlichkeit, drittens, indem sich letztere in ihrer Leiblichkeit eingewöhnt, zu ihrer Wirklichkeit, wonach sie wirklich in ihrem Leibe ist. Dieß ist ihre Einheit und Individualität, welche sich als Empfindung erweiset: die Empfindung ist so die unvergängliche Basis des Ansichseyns.

In der phänomenologischen Sphäre dirimirt sich die Subjectivität, welche aus der Empfindung resultirt, in das doppelte Bewußtseyn, dessen Einheit die Vernunft des Subjects ist: die Vernunft ist so die Fortdauer des Fürsichseyns.

In der psychologischen Sphäre bewegt sich der Geist, welcher aus der Vernunft resultirt, durch seine theoretische Sphäre, in welcher das Object auf ihn, und durch seine practische Sphäre, in welcher er auf das Object einwirkt, zu seiner Wahrheit, welche sich als Persönlichkeit erweiset. Die Persönlichkeit bestehet in der durchdringenden und durchdrungenen Gemeinschaft sowohl der Seele mit dem

Leibe im Geiste, als auch des endlichen Geistes mit dem absoluten Geiste und mit allem Andern.

47.

Mit der Persönlichkeit ist einerseits die Er-Innerung, als die Wahrheit der Empfindung, andererseits die Freiheit, als die Wahrheit der Vernunft, verbunden. Die Wahrheit der Empfindung ist die Einheit der Seele mit ihrem Leibe im Geiste, woraus die Unsterblichkeit folgt: die Wahrheit der Vernunft ist die Gemeinschaft des Geistes mit der leiblichen Aeußerlichkeit der Schöpfung, worin die Auferstehung besteht: beides hat die absolute Persönlichkeit zur Voraussetzung, und hiermit ebensowohl die Seligkeit der Seele als die Leiblichkeit des Geistes im Dienste Gottes zur Folge.

48.

Der Mensch ist nach seiner Bestimmung, nach der Schöpfung und deren Kontinuation (Erhaltung), wesentlich *persönlich*, d. h. er ist zur Gemeinschaft mit Gott und der Schöpfung berufen. So weit er als geschaffen noch nicht durchdrungen ist, ist er doch durchdringlich, werdende Person.

Undurchdringlich wird er nur, insofern er nach der mit der Persönlichkeit inwohnenden Freiheit der Durchdringlichkeit sich widersetzt, von ihr abfällt, und in diesem Abfalle verstockt.

49.

Die Verstockung im Abfalle ist das Böse, das Gegentheil der Durchdringlichkeit. Sie ist näher als das *Fleisch*

bezeichnet, d. h. das Verhältniß des Leibes zur Seele hat sich umgekehrt; jener herrscht nun, statt zu dienen, er verstockt die Seele, statt sich von der Seele durchdringen zu lassen.

Wie mit der Persönlichkeit die Einheit der Seele und des Leibes im Geiste als Erinnerung, und die Einheit des Geistes mit der Schöpfung im Schöpfer als Freiheit verbunden ist, und daraus die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes folgt, so ist mit der Verstokkung einerseits Entäußerung oder Verstoßung der Seele aus der durchdringlichen Gemeinschaft, — Zwiespalt zwischen Seele und Leib im Fleische — andererseits Unfreiheit und Ungehorsam, — Zwiespalt zwischen dem Fleische und dem Geiste — verbunden, woraus einerseits, in Folge des fortdauernden Zwiespalts zwischen Seele und Leib, fortgehende Sterblichkeit und Undurchdringlichkeit der Seele, andererseits, in Folge fortdauernder Entfremdung, fortgehende Verdammniß in der Unfreiheit und in dem Ungehorsam, als eine schon angefangene endlose Zukunft drohend entgegentritt. — Das Fleisch ist es, welches als der verstockte Leib das Verhältniß zwischen Seele und Leib umkehrt, hiermit beide verfinstert, das dienende Moment, ihm selbst zum Schaden, zum Herrn erhebt, und die schmähliche Knechtschaft der Seele zur Folge hat, bis — die erlösende Persönlichkeit, als Gnade sich herniederlassend, am Ende auch diese Verstockung und Finsterniß durchdringt, und die Seele zur Seligkeit, den Leib zur wahren Leiblichkeit, d. h. zur Freiheit des Gehorsams wieder herstellt: denn Leiblichkeit ist Gehorsam und, als mit der Seele Eins durch die Persönlichkeit, durch die Gemeinschaft mit Gott und Welt, F r e i h e i t.

50.

Dieß ist der Inhalt, zu welchem sich die Seele entwickelt, indem sie durch die Persönlichkeit zur Freiheit des Geistes, und hiermit nicht allein zu ihrer Unsterblichkeit, sondern auch zur Auferstehung, Durchdringung und Verklärung ihres Leibes gelangt; aber wir haben, wohl zu merken, dieses Resultat nur dadurch erhalten, daß wir zu der Seele, als dem Selbst, selbst wieder den Grund suchten, und im absoluten Selbst Grund und Ziel fanden. Die Seele, von welcher die Entwickelung zunächst ausging, war selbst nur unmittelbar gegeben, wir nahmen sie, wie wir sie mitten in der Zeit unmittelbar vorfanden: und der Geist, zu welchem sie sich entwickelte, war eben deswegen nur der endliche, denn er entwickelte sich aus einem Punkte, der selbst gegeben, gefunden war. Hiermit fehlte der ganzen Entwickelung ihre Begründung und Gewähr, es fehlte dem Individuum der Seele, dem Bewußtseyn des Subjects, der Persönlichkeit des endlichen Geistes Grund und Ziel, Anfang und Ende, das A und das O. Wir konnten Beides nur in dem Wesen finden, welches das in absoluter Weise ist, was wir an der Entwickelung des Geistes successiv in endlicher, gegebener Weise gefunden hatten. Das Gegebene erklärt sich nur aus dem Gebenden, der das selbst aus sich selbst ist, was er gibt: das Gegebene erklärt sich nicht aus der Emanation, — denn diese kann nicht geben, was sie in sich selbst nicht ist, — sondern nur aus der Schöpfung, und die Schöpfung hat den Schöpfer zur Voraussetzung. Dieß ist der absolute Geist, welcher von Ewigkeit zu Ewigkeit sich aus sich selbst bestimmt:

diese Selbstbestimmung offenbart sich als die Trinität, in welcher der absolute Geist als absolute Persönlichkeit sich selbst vermittelt, in welcher der Begriff der Schöpfung zu seiner Wahrheit, der geschaffene Geist zu seiner Erklärung und Verklärung kommt.

Hiernach ist die Trinität die immanente Bedingung der absoluten oder unbedingten, in sich selbst bedingten Persönlichkeit Gottes, die absolute Persönlichkeit Gottes die Bedingung der Schöpfung und hiermit auch der geschaffenen Persönlichkeit des endlichen Geistes: die Persönlichkeit des endlichen Geistes, welche sich hiermit als Ebenbildlichkeit erweiset, die Bedingung der Freiheit des endlichen Geistes: die Freiheit des endlichen Geistes im absoluten Geiste, die Bedingung der persönlichen Unvergänglichkeit des endlichen Geistes. Daß wir dennoch zunächst von der Seele ausgehen konnten, ohne weiter zurückzugehen, kann mithin nur darin seine Berechtigung finden, — daß sich die Seele aus ihr selbst zum Geiste entwickelt und zu Gott führt, kann nur darin seine Erklärung finden, — daß die Seele als unmittelbar gegeben das Zeugniß von dem absoluten Geiste als ihre Mitgabe in sich hat, daß sie mit ihm in Gemeinschaft steht, aus ihm ihre Nahrung zieht, und solchergestalt in ihrer Fülle, je mehr sie sich entwickelt und vermittelt, desto bestimmter hervortritt. Diese Entwickelung oder Vermittelung ist daher selbst ein Zeugniß der göttlichen Schöpfung, näher der stetig fortgehenden Schöpfung, d. h. der durchdringlichen Gemeinschaft des absoluten Geistes mit dem endlichen. Insofern diese Gemeinschaft menschlicher Seits gestört ist, erweiset sich die fortgehende Schöpfung als Erlösung

und Versöhnung durch die Herablassung Gottes zu dem endlichen Geiste, welcher hiermit wiederum zum Leben in Gott berufen wird, nachdem er durch den Abfall dem Tode verfallen war. Die Schöpfung ist nicht einmal gewesen, sondern wesentlich stetig, fortgehend, persönlich und durchdringlich, hiermit Erhaltung und Erlösung oder Erneuerung und Gemeinschaft.

Das Kreuz der Philosophie ist, die Identität der immanenten Begriffsbewegung mit der Erfahrung nach ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit zu erfassen: dieß ist der Stein des Anstoßes und Aergernisses, an welchem die Meisten scheitern oder davor stehen bleiben. Diese Identität erklärt sich nur aus der Persönlichkeit des Denkens, d. h. aus der durchdringlichen Gemeinschaft des Denkens in allen seinen Momenten mit dem absoluten Geiste und allem Anderen. Nur hierdurch erklärt es sich, wie von jedem gegebenen Punkte aus, insofern er sich als ein durchdringliches Moment des Denkens erweiset, auch die nicht nothwendigen, mithin nichtigen, zufälligen, willkürlichen Zwischenzustände des Abfalls sich entwickeln; denn jeder Punkt steht als durchdringlich mit allen Momenten des Seyns und Denkens in stetiger Beziehung. Was der Mensch noch nicht weiß, das lieset er nach einer alten Vorstellung, die wir am reinsten in Dante's großem Gedichte finden, in der Anschauung und Erkenntniß Gottes. Auch in sofern ist Alles beschlossen in dem Concursus Dei, welcher sich, als solcher, für die gefallene Welt zunächst in der Erlösung manifestirt.

Wir sind jetzt am Ende der Entwickelung, die uns aus dem Wesen und der Existenz bis zur Wirklichkeit oder individuellen Totalität, aus dem Seyn bis zum Denken, aus dem Individuum bis zur Person geleitet, und von dieser bis in die absolute Persönlichkeit zurück- und hinaufgeführt hat. Aber es kommt alles darauf an, den springenden Punkt zu treffen, welcher auf einmal das innerste Verständniß eröffnen kann, und den spekulativen Gesichtspunkt zu finden, in welchem sich die Wahrheit, als in ihr selbst, abspiegelt. Darum ist nichts so wichtig, als das Verhältniß von Seyn und Denken, und die Würdigung wie die Unterscheidung der Kategorieen, die sich in beiden Sphären entwickeln. Die hauptsächliche Schwierigkeit, welche der Erkenntniß Gottes und der Seele entgegensteht, ist die, daß wir mitten im Denken am Seyn und dessen Kategorieen haften bleiben. Darum fragen wir so ängstlich, ob auch dem absoluten Gedanken, welchen wir Gott nennen, das Daseyn, und dem daseyenden Gedanken, der denkenden Seele auch für die Zukunft dieses Daseyn zukomme. Das Daseyn ist uns einerseits nach seiner Ausdehnung in Raum und Zeit so groß, so ungeheuer, daß in seiner unendlichen Zerstreuung alles Bewußtseyn, in seiner Expansion alles In sich Seyn zu zergehen Gefahr läuft, andererseits aber auch so zuverlässig, so reell, daß ohne dasselbe das Denken nicht bestehen kann. Das ist die Zauberkraft, welche das Seyn gegen das Denken auf uns ausübt. In dieser Beziehung geht es uns Allen nicht besser, als der armen Lenette, welcher in den astronomischen Vorlesungen ihres über alle seine Acten hinaus strebenden Ehemannes die Sterne, die der Natur, hiermit

dem

dem Raume und der Zeit, angehören, viel zu groß waren, um sie in ihrem kleinen Haupte und Herzen zu beherbergen, hingegen in der Pneumatologie, worüber der Mann auch sein Denken mittheilte, die Seelen zu klein und fein sich zusammenzogen, so daß sie die Dinger ausdehnen und ausrenken mußte, um doch etwas davon zu haben. So mächtig erweiset sich das Seyn über das Denken, daß das letztere, während es das ganze Seyn nach seiner unendlichen Ausdehnung, so groß es ist, in sich aufnimmt und concentrirt, demungeachtet einerseits davor erschrickt und andererseits davon sich abhängig fühlt. Darum thut nichts so Noth, als daß wir nicht allein das Seyn, sondern auch das Denken denken lernen. Wir haben es bereits als die Innerlichkeit und Wahrheit des Seyns, und das Daseyn nach seiner Aeußerlichkeit als einzelnes Moment des Denkens kennen gelernt, welches in der Totalität der Momente, d. h. im Denken nach seiner Einzelnheit negirt und überwunden ist.

Wenn wir uns nun mehr und mehr darüber zu verständigen vermöchten, daß das D e n k e n die höchste und intensivste Verklärung des Seyns ist, in welcher das äußere Seyn sich v e r i n n e r t, indem es umkehrt und sich in sich reflectirt, wenn wir des Denkens in dieser Höhe und Fülle mehr und mehr i n n e würden, wie könnten wir dann noch fragen, ob auch wohl diesem i n n e r l i c h e n Denken die ä u ß e r e Eigenschaft des Seyns zukomme? oder wie könnten wir, nach solcher Erkenntniß, wieder an den kritischen Zweifeln Anstoß nehmen, ob auch das Denken, als subjectiv, und das Seyn, als objectiv, wirklich congruiren? und wie dürften wir dem menschlichen Denken,

als menschlichem, seine Kompetenz zur Erkenntniß der Wahrheit bestreiten, die es selbst ist, da das Denken Eins, folglich nicht bloß menschlich, sondern des Geistes, Gottes ist, und durch die Persönlichkeit oder Durchdringlichkeit in den menschlichen Individuen vermittelt wird?

Und wenn wir ferner der Seele, welche als Seele mit dem Seyn beginnt, aus demselben zum Bewußtseyn oder zum subjectiven Denken sich erhebt, und im wirklichen Denken, im Begriffe, als Geist gipfelt, auf ihrem Wege der Erhebung zugesehen haben, wie können wir dann noch so besorgt und bekümmert seyn, ob auch dem Denken für die Zukunft, die es selbst in sich faßt, das Daseyn verbleiben werde, aus dessen Aeußerlichkeit es sich eben auf diesem Wege erhoben hat, wie könnten wir's, ohne uns an jenen ehrlichen Pachter zu erinnern, welcher so bedenklich dem Flügelrosse nachsieht, an dem ihm ein Ackergaul verloren geht?

Aber nicht genug, daß dem Denken sein äußeres, objectives Daseyn abhanden kommt, wovon doch seine objective Realität abhängig zu seyn scheint, wenn ihm diese nicht nach seinem Begriffe immanent ist, so scheint auch seine subjective Geltung gefährdet, das denkende Subject selbst entrückt, wenn ihm das Daseyn entzogen wird. Wir erwiedern zwar: wer das Denken wirklich als Verinnerung des Seyns denkt, — und was ist es, wenn es dieß nicht ist? — der wird auch nicht bezweifeln, daß zum Denken wesentlich und unzertrennlich das denkende Subject gehört, und ohne dieses auch jenes nicht seyn kann. Allein damit ist allerdings, wir müssen es bekennen, die eigentliche Schwierigkeit noch nicht überwunden. Diese Schwierigkeit liegt,

wie gesagt, nicht in dem Denken, sondern in dem Nichtdenken, in dem natürlichen Seyn, welches unwillkürlich und heimlich dem Denken untergeschoben wird. Es ist nöthig, daß wir diese Schwierigkeit, worauf eigentlich die ganze Frage nach der persönlichen Fortdauer mit ihren Zweifeln beruht, vor allen Dingen bestimmt herausstellen, ehe wir darauf antworten, oder die Antwort aus der vorausgegangenen Entwickelung entnehmen können.

Der Zweifel ist dieser. Das Seyn ist und wird immerhin seyn: es wird auch immer da seyn und für sich seyn: d. h. es wird auch immer Seyendes seyn, es wird sich immerhin in Individuen realisiren und reproduciren. Es ist immer dasselbe Seyn, aber das Seyende ist nicht dasselbe, die Individuen wechseln, es sind immer andere, welche aus dem unendlichen Schooße des Seyns hervortreten. So ist es auch mit dem Denken: das Denken denkt und wird immerhin denken: oder mit anderen Worten, welchen sich auch der Zweifel zu seiner Bestärkung gern bequemt, das Seyn wird sich immerhin eben so verinnern, impliciren, als es sich in den äußern Individuen entwickelt, explicirt. Und mit diesem Denken wird auch immer Denkendes seyn: wie mit dem Seyn auch immer objective Individuen sich erzeugen, so werden mit dem Denken auch immer Subjecte seyn, ohne welche das Denken nicht zu denken ist. Aber wie jene Objecte als die Träger des Seyns wechseln, so wechseln auch die Subjecte, als die Träger des Denkens. Mit dem Denken ist freilich ein denkendes Subject, als Conditio sine qua non, nothwendig verbunden, so wie zum Seyn auch ein Seyendes gehört, wenn es daseyn soll, aber diese Subjecte, welche

aus dem Denken, wie dieses aus dem Seyn, hervorquellen, diese Subjecte des Denkens brauchen darum nicht dieselbigen zu bleiben, sie sind so wenig dieselbigen, als im Reiche des natürlichen Seyns die Objecte dieselben sind.

Was haben wir auf diesen Einwurf zu antworten? In wiefern kann diesem Zweifel, welcher Seyn und Denken unterscheidet und den Unterschied anerkennt, der Vorwurf treffen, daß er bei dem Seyn in seiner Aeußerlichkeit stehen bleibe?

Der ganze Zweifel beruhet auf einer Analogie zwischen Seyn und Denken: sein Verfahren scheint sehr besonnen und gerecht zu seyn. Es soll dem Denken so viel Recht zugestanden werden, als dem Seyn, aber auch nicht mehr.

Die erste Frage ist daher, ob diese Analogie auch wirklich mit der beabsichtigten Gleichheit und Gerechtigkeit ausgeführt, ob dem Denken und dem Denkenden wirklich eben so viel Recht, als dem Seyn und dem Seyenden zugestanden worden ist?

Indem auf ein Object, wenn es untergeht, ein anderes folgt, welches aufsteigt, ist das erste in der Gattung erhalten, und weiter hatte es nichts: es ist eben nur für das Subject ein anderes geworden: für sich ist es dasselbe, denn es fehlt ihm nichts, es ist für sein Andersseyn gleichgültig, es gehört überhaupt der Anderheit an; wenn es mithin für das Subject ein anderes geworden ist, so ist es für sich wesentlich sich gleich geblieben, es gleicht seinem frühern Seyn grade so, wie der Leib des Mannes dem Kindesleibe dieses Mannes gleicht. Wenn hingegen auf ein denkendes Subject, indem es untergeht, ein anderes folgt, welches hiermit aufsteigt, so ist jenem mit seinem Selbst

Alles entzogen, während dem Objecte in seiner Veränderung nichts entging. Das Subject ist wesentlich dieses, Subject zu seyn, Selbst zu seyn, Eins und Dasselbe zu seyn: das Object hingegen ist nichts weiter, als Object zu seyn, nicht selbst zu seyn; wenn jenes verändert wird, ist es nicht mehr, diesem ist das Andersseyn seine Natur. Die versuchte Analogie wird daher nur dann gerecht verfahren, wenn sie dem Subjecte in der ihm nach seinem Wesen allein angemessenen Veränderung sich gleich zu bleiben eben so verstattet, als das Object nach seiner Weise in jeder Veränderung sich gleich bleibt. In jeder Veränderung, welche das äußere Ding erfährt, bleibt es Ding, es verändert nur die Form, es ist nach wie vor der Anderheit unterworfen: so wird auch in jeder Veränderung, welche das Subject erfährt, das Subject es selbst bleiben müssen, es verändert nur die Form, es bleibt nach wie vor in seinem Wesen, selbst zu seyn.

Aber der Zweifel ist damit noch nicht beseitigt, der Einwurf ist noch nicht widerlegt, denn die Klage des Subjects über die Ungerechtigkeit, die ihm im Verhältnisse zum Objecte widerfahren sey, wird zunächst zurückgewiesen. Kann sich der Reiche über Ungerechtigkeit gegen den Tod beschweren, weil ihm von diesem viel Gut genommen wird, während derselbige Tod von allem diesem Gute dem Armen, der nichts hat, auch nichts abnimmt? Verliert nicht der Reiche, der Glückliche durch den Tod Vieles, was der Arme und Elende nicht verliert? Wer würde darum den Tod ungerecht nennen, wenn er die Ungleichheit zweier Menschen unter der Erde wieder gleich macht? sie waren sich von Anfang gleich und nun werden sie's auch wieder. Der

Arme verliert weniger, als der Reiche, aber jener hatte auch weniger, als dieser. So verliert freilich auch das Subject durch den Tod sein eigentlichstes Wesen, das Bewußtseyn, welches der Tod dem natürlichen Individuum, indem er es verändert, nicht nehmen kann, weil es dem Individuum nicht gegeben war. Aber darum ist das Verfahren gegen beide nicht ungleich, nicht ungerecht, denn beide werden sich dadurch eben gleich in dem allgemeinen Seyn, indem sie darin zu Grunde gehen, weil sie ihm beide nach ihrem Grunde angehören.

Dem Zweifel wird zwar vorgehalten, daß Arme und Reiche als Menschen sich nach ihrem Wesen gleich sind, hingegen das Subject und das natürliche Individuum nach ihrem Wesen sich nicht gleich sind, folglich dort die Ausgleichung gerecht ist, welche sich hier als ungerecht erweiset. Aber der Zweifel wird jetzt nur desto dreister: er erklärt das Seyn für den gemeinsamen Mutterschooß alles Lebens und Denkens, die allgemeine Substanz für den gemeinschaftlichen Grund aller Individuen und Subjecte. Wie sich Arme und Reiche, Elende und Glückliche als Menschen gleich sind, so erklärt der Zweifel, so sind sich auch Natur und Geist, Individuum und Subject gleich, sie sind alle Ausgeburten des Seyns. Das Seyn veräußert sich in den Dingen, die wiederum in es zurückkehren, wie sie aus ihm hervorkommen: das Seyn verinnert sich in Subjecten, die gleichermaßen kommen und gehen, auf- und untertauchen.

Hiermit sind wir auf einmal so weit, daß der Zweifel unserer Anklage geständig und überführt ist. Die Anklage war, daß ihm das Seyn als die unendliche Sub-

stanz die letzte Grundlage sey, die sich ihm bei seinem Verfahren immer wieder unterschiebe; das Seyn ist ihm die Quelle alles Entstehens und der grundlose Abgrund alles Vergehens, der Mutterschooß und das Grab alles Lebendigen: das Denken ist ihm nur ein Modus des allgemeinen Seyns: aus dem Seyn kommt das Subject wie das natürliche Individuum, um wieder in es zurückzukehren. Das ist der faule Fleck des Zweifels, der Krebsschaden, an dem er krank liegt. Seine Medizin ist die speculative Philosophie, welche als die immanente Logik nicht in dem Seyn, sondern in dem Denken den Grund aller Dinge und Subjecte erkennt: das Denken ist es, aus dessen Fülle sich erst das Seyn als ein vereinzelter Radius, als ein Moment des Denkens absondert, welches erst in Verbindung mit allen übrigen Momenten zur Wirklichkeit und Wahrheit kommt. So erweiset sich die Logik als Monismus des Denkens: sie gipfelt in der concreten Theologie, in welcher das Denken als das absolute Bewußtseyn, als absolute Persönlichkeit, hiermit als Dreieinigkeit sich offenbart.

Jetzt erst ist der Zweifel, der jedem Menschen nach seiner Natürlichkeit beiwohnt, in diesem seinem Fundamente angegriffen, in seiner innersten Verschanzung erschüttert: es kann seyn, daß er durch diese plötzliche Umkehrung seiner Denkweise sich selbst alterirt findet und auf einen Augenblick verstummt. Und warum sollte er sich nicht auch bequemen, zum Frieden zu kommen? Er ist ja der Stachel der Unruhe, der nach seiner eigensten Bestimmung von sich loszukommen trachtet. Darum wird er, zunächst wenigstens factisch, den Vorwurf anerkennen, der ihm ge-

macht worden ist: aber er wird noch den Versuch machen, ihn auf dieselbe Philosophie zurückzuwerfen, die ihn jetzt damit angreift, und vielleicht erst selbst darin bestärkt hat. Der Vorwurf war, daß dem Zweifel das Seyn das A und das O sey: oder mit anderen Worten in concreterer Bestimmung, daß er das Seyn oder die Natur als das Erste und das Letzte vergöttere, daß er nicht der dreieinigen Gottheit die Ehre gebe, in deren hiermit absolut persönliches Bewußtseyn zurückzukehren dem endlichen Bewußtseyn keinen Verlust bringt, sondern Selbstläuterung und Verklärung, während dasselbe Bewußtseyn in dem Seyn ersticken und ersaufen müßte. Das ist der Vorwurf! und dieser wird jetzt der Philosophie zurückgegeben, als wenn sie selbst in ihrer Logik Alles aus dem Seyn, in ihrer Realphilosophie Alles aus der Natur ableite, und hiermit selbst das Denken als einen Modus des Seyns denke. Es wird ihr Paragraph und Pagina aufgeschlagen, um sie zu überführen, daß sie aus dem Seyn Werden, Daseyn und Fürsichseyn, Wesen, Existenz, Erscheinung und Wirklichkeit, und zuletzt den Begriff selbst in seiner Subjectivität, Objectivität und Absolutheit ableite, um demnächst denselbigen aus dem allgemeinen Seyn auftauchenden Begriff ebenermaßen als Geist wieder zu begrüßen, und wenn dessen Basis die Natur ist, aus welcher er sich zu sich selbst entwickelt, muß nicht auch das Ende Natur und nichts als Natur seyn? Lehrt nicht die Philosophie selbst diesen Kreislauf, wonach das Ende auf seinen Anfang zurückkommt? Kommt hier nicht auch Alles aus dem Seyn, um dahin wieder zurückzukehren? Haben wir nicht so eben auch die Seele aus ihrem in die Materiatur versenkten individuellen

Daseyn oder Fürsichseyn erwachen, aus ihrer noch mit allem Andern einigen Individualität sich erheben und bis zum Geiste heranwachsen sehen? und wie sollte sie nun ihren Ursprung verleugnen dürfen? Sie verleugnet ihn aber, wenn sie nicht in diesen Ursprung heimkehrt.

Und wenn hiergegen in Erinnerung gebracht wird, daß uns der erste zufällige Anfang am Ende auf den wahren, in sich vermittelten Anfang geführt hat, aus dessen absoluter Persönlichkeit demnächst die Persönlichkeit des endlichen Geistes in ihrer Identität mit Freiheit und Unsterblichkeit gewonnen worden ist, so scheint doch dieses stehen zu bleiben, daß die Logik und Philosophie, welche damit weiter gefördert und ausgebreitet werden sollte, nach ihrem eigensten Prinzip vielmehr verlassen und verleugnet worden ist. Ist es nicht Zeit, sich dieses Unterschiedes im Prinzipe und Resultate, im Anfange und Ende, als eines Fortschritts bewußt zu werden, welcher sich nicht aus dem Prinzipe, wie vorgegeben wurde, sondern gegen dasselbe entwickelt? So endet der Zweifel, indem er sich selbst, aber hiermit auch die Philosophie verläßt, die von dem Seyn ausgeht, und durch diese ist es, welche er nur noch mehr sich in sich selbst bestärkt hatte.

Was sollen wir hierzu sagen? Es scheint nun an der angegriffenen Philosophie zu seyn, erröthend zu verstummen, und, nachdem sie ihr Tagewerk verrichtet, auch wieder abzutreten, das erschütterte Prinzip aufzugeben, und dem neugefundenen Worte des Räthsels, als dem einigen Logos, Platz zu machen, um der Wahrheit die Ehre zu geben. Es kommt uns auf die Sache, auf die Wahrheit an: diese ist gerettet, indem dem Denken sein herrschaft-

liches Recht über das Seyn vindizirt ist: warum sollten wir uns nicht desto ruhiger und sicherer der neuen Erfindung als einer *eigenen* erfreuen? warum sollten wir uns noch an eine Form halten wollen, in welcher, trotz aller Ausflüchte, das Seyn am Anfange und am Ende prädominirt. Es fragt sich nur, ob dem so ist, ob nicht der Angriff gegen die aus dem Seyn sich entwickelnde Logik, auf einem Mißverständnisse beruht.

Der Philosophie ist das Seyn das Erste, das Seyn ist ihr Anfang, ihr Prinzip. Aber wenn sich die Philosophie nicht selbst mißversteht, so kann das nichts Anderes heißen, als: *dem Denken ist sein Seyn das Erste*, oder: *das Seyn ist der Gedanke in seiner ersten Unmittelbarkeit.* Folglich ist doch das Denken sich selbst das Erste, sein Prinzip: denn das Denken ist es, welches in dem Seyn seine erste, noch rohe Bestimmung erkennt. Das Seyn ist das Erste, was von dem *Denken* gedacht wird. Mithin ist das Denken als immanent sein eigenes Prinzip: das Seyn ist nur das erste, noch rohe *Object* des Denkens, welches dem Denken selbst angehört. Das Denken findet hiermit in ihm selbst sein Object, welches in seiner ersten Reinheit oder Abstraction als das Seyn sich erweiset: nur insofern entwickelt es aus diesem, als aus ihm selbst, alle seine ferneren und reicheren Bestimmungen, bis es endlich diese, nachdem sie sich successiv entwickelt haben, in ihm selbst, als im Begriffe, zusammenfaßt: so ist das Denken selbst die Identität und Totalität aller seiner Bestimmungen, von welchen das Seyn die erste und roheste ist. Das Denken ist nicht bloß die Totalität, sondern als solche auch die Identität seiner Be-

stimmungen, die ihm immanent angehören: das Denken ist mithin nicht aus diesen Bestimmungen, als eben so viel Elementen oder Stücken, zusammengesetzt, sondern es ist die Einheit, welche sich in ihren unterschiedenen Kategorieen prismatisch abspiegelt.

Es kann allerdings gesagt werden, daß in dieser Beziehung eigentlich auch jede frühere Denkweise, daß nicht allein Cartesius, sondern auch Spinoza, mit dem Denken angefangen hat, denn wenn auch irgend etwas anderes als der Urgrund gesetzt wird, so ist es doch immer das Denken, welches das Andere als seinen besonderen Anfang setzt. Der Unterschied ist nur, ob auch die Philosophie des Denkens, näher des immanenten Denkens, als ihres Grundprinzips sich bewußt worden ist oder sich selbst mißverstanden hat. Daß aber die Logik, welche von dem Seyn ausgeht, ihres im Denken liegenden prägnanten Prinzips sich bewußt worden ist, und sich selbst nicht mißverstanden hat, das beweiset ihr Ende, als ihre Probe, welche sich als der Monismus des Gedankens erweiset, denn der Geist ist nun wirklich dieses, für den Geist zu seyn. Die Geschichte der Philosophie ist die äußerliche Bestätigung, daß allerdings jede Denkweise, die roheste wie die ausgebildetere, denselben Anfang hat: aber ohne ihn zu erkennen; daher auch jede mehr oder weniger an dem Seyn strandet, welches sich nunmehr als ein in seinem Fürsichseyn vereinzelter, aber an und für sich im Begriffe oder im Denken zu diesem gehöriger Radius erweiset.

Es ist daher zu sagen, um den Zweifel in seinem Ausgangspunkte, in seiner ersten Exposition anzugreifen, — es ist dem Zweifel in der Form der Zeit, in welcher

er sich bewegt, zu erwiedern, daß das Seyn nicht immer so vereinzelt und vom Denken abgesondert, sondern als ein Moment des Denkens mit diesem verbunden und in diesem begriffen seyn wird, indem nur das Denken wirklich ist. In der Weise der Vorstellung kann daher gesagt werden: das Seyn wird aufhören, aber das Denken wird nimmer aufhören, sondern es bleiben diese drei, die in ihm sind, Leib, Seele und Geist, Individualität, Subjectivität und Persönlichkeit. Oder mit anderen Worten: das Seyn wird sich verinnern, es wird sich als dem Innern angehörig erweisen und nicht bloß aus einander seyn. Wenn das Denken selbst vorhin als Verinnerung des Seyns gefaßt worden ist, so ist dieß nicht so zu verstehen, wie es sich der Zweifel anfänglich auslegte, als wenn das Seyn das Erste wäre, und das Denken sich erst aus dem äußern Seyn in sein Inneres zurückzöge: denn das Aeußere hat kein Inneres, sondern nur das Innere hat ein Aeußeres; es ist daher so zu verstehen, daß das Denken, als das Erste, sich erst in das Seyn, als in sein eigenes Object, entäußert, um sich aus diesem wieder in sich zurückzunehmen.

Wir sind hiermit auf einem scheinbar anderen Wege noch einmal zu demselben Ziele gekommen. Das Erste und das Letzte ist nicht das Seyn, sondern das Denken, näher das absolut persönliche Bewußtseyn Gottes, von welchem alles Denken ausgeht, wie es sich in dem endlichen Bewußtseyn offenbart, und dieses absolut persönliche Bewußtseyn ist es auch, in welches alles Denken zurückgeht. Das endliche Bewußtseyn ist aber dieses, daß es sich zuerst als Eins mit dem Seyn weiß, hiernächst

in Leib und Seele, in Anderes und Selbst sich zertheilt, und zuletzt als Person, von Gott und Welt durchdrungen, in Gott sich aufgehoben und geborgen weiß.

Auf diesem neuen Wege haben wir aber auch zugleich das Seyn aus einander gehen sehen, — das Seyn allein ist nur äußerlich, — wir haben es hiermit, wenn es gleichwohl als Prinzip gesetzt, als Entstehungsgrund gedacht wird, in seiner Gefährlichkeit, so wie in seinen grundlosen Todes-Abgründen seine Grundlosigkeit näher kennen lernen.

Das Seyn, so viel ist nun klar, das Seyn, welches wir so ängstlich festzuhalten suchen, als wenn ohne das Seyn nicht auszukommen wäre, dieses äußerliche Seyn ist in seiner Abstraction gerade das, worin das Ich untergehen müßte, weil es sein Gegentheil ist, wenn das Ich nicht über ihm stände, so daß hiermit umgekehrt das Seyn im Denken untergeht, d. h. negirt wird, indem seine Einzelnheit als solche in der Totalität aufgehoben wird. Eben darum beruht auch alle Leugnung der Fortdauer darauf, und nur darauf, daß dem Seyn die Superiorität, die Priorität der Zeit und dem Wesen nach, hiermit die Herrschaft über das Denken nach Ursprung und Ende zugeschrieben wird, daß der Natur die Uebermacht über den Geist ausdrücklich oder heimlich, bewußt oder unbewußt eingeräumt wird. Kurz, alle Leugnung der persönlichen Fortdauer ist in ihrem Grunde Leugnung des Geistes nach seinem wesentlichen Begriffe oder positiv ein Système de la nature ou des lois naturelles du monde physique et du monde moral, und darunter gehören allerdings auch viele feinere Denkweisen, die sich nicht so nennen lassen, die vielmehr Mirabeau, La Grange und Holbach abhorriren. Aber eben so gewiß

ist es auch, daß umgekehrt der Beweis der Fortdauer, d. h. der Unvergänglichkeit nur auf der Superiorität des **Denkens** beruhen, die Entwickelung des endlichen Geistes nach seinem wesentlichen Inhalte nur aus dem Denken hervorgehen kann.

Es ist nicht unbeachtet zu lassen, daß der so uralte als modisch-neue, pantheistisch-materialistische Kampf gegen die Fortdauer der Individualität lediglich auf der vorausgesetzten Superiorität des Seyns beruht, in welchem er das denkende Subject zu Grabe trägt: darüber kommt das selbstische Subject nicht bis zur Persönlichkeit. Das Verfahren dieser Denkweise ist von Schritt zu Schritt lehrreich, weil sie selbst, aber ohne es zu wissen, für die von ihr bestrittene Superiorität und Priorität des Denkens zeugt, mit welchem sie selbst gegen es selbst gerüstet ist. So kommt es, daß das Subject in demselben Augenblicke, in welchem es sich großmüthiger Weise, um von dem schlechten Selbst loszukommen, in dem schlechten Seyn entäußert und verliert, kraft seiner unverwüstlichen Fortdauer als Conditio sine quâ non des Systems sich wieder einschleicht [1]). Denn nur das Denken ist zu denken, nur das Denken ist der Gegenstand des Denkens: für sich allein ist das Seyn so wenig zu denken, als das Nichtseyn zu denken ist.

Hieraus folgt das Zweite. Wie das Seyn allein nicht zu denken ist, sondern das Denken ist sogleich dabei, so ist auch das Nichtseyn nicht zu denken, sondern

---

1) Vergl. **Schellings** philosoph. Schriften. I. S. 168. 169. Anm.

das Seyn ist sogleich dabei, denn Nichtseyn denken ist Nicht seyn und Nicht denken. Daher kommt es, daß auch diejenigen, welche die Fortdauer des Individuums festhalten, es sey im Gefühl, oder im erfüllten Glauben, oder in weiter vorschreitender Erkenntniß, umgekehrt auch das Seyn nicht lassen können. Wenn das Denken über dem Seyn waltet, so will das Seyn wenigstens in dem Denken eingeschlossen seyn, und auch mit seine Stelle als Substanz behaupten, als Substanz des Subjects. Aber dieses Seyn ist darum nicht das erste, rohe, äußere Seyn, sondern das innerliche Seyn, welches dem Denken angehört, wie der Leib der Seele, und im Geiste mit ihm eins ist, denn hier feiert es seine Verklärung, indem es seine ihm angemessene Form findet.

Wir erkennen hiermit eine zweite Klippe, an welcher der Gedanke in Beziehung auf die Unsterblichkeit scheitert. Die erste war das Seyn, das bloße Seyn, wenn es als das Erste und Letzte vorausgesetzt wird: das Seyn ist, so gedacht, Natur, Materie, Leib, Endliches. Die andere Klippe ist das schlechte Denken, das inhaltlose nicht seyende Denken, die schlechte Unendlichkeit, der die Endlichkeit, der Leib, das Seyn fehlt, womit sie sich verflüchtigt und das an das Endliche gebundene Bewußtseyn aufgiebt. An jener Klippe scheiterte Spinoza, wiewohl er doch nicht ganz untergehen konnte, weil das Subject zu mächtig einwirkt. An dieser Klippe strandete fast Schelling, bis er sich zusammennahm, und lieber zu festem Boden heimkehrte, um den Untergang zu vermeiden und Sicherheit zu gewinnen. In dieser Gefahr befand er sich, als er der Seele, dem Verstande, dem Bewußtseyn, in sofern als alle diese Be-

stimmungen „nicht ohne die Beziehung auf das Endliche und den Leib gedacht werden können,“ und der vergänglichen Zeit angehören, die Unsterblichkeit, als eine fortgesetzte Sterblichkeit, absprach und die Ewigkeit als pure, zeitlose Unendlichkeit in Gott faßte. Die Ewigkeit ist aber vielmehr die Vollendung des Unendlichen, die Einheit des Unendlichen und Endlichen, welcher allein Wirklichkeit zukommt: sie ist nicht zeitlos, sondern die Einheit der Zeit-Dimensionen. Diese Ewigkeit manifestirt sich im Denken: das Denken hat das Seyn in sich und unter sich: und der Geist ist weder Seele noch Leib, weder unendlich noch endlich, sondern die Einheit oder die Wahrheit jener für sich unwahren und unhaltbaren Bestimmungen.

Gegenwärtig hat Schelling [1]) die Wahrheit als das nach Ueberwindung aller Uebergänge des Subjects in's Object, nach Erschöpfung aller Potenzen und Möglichkeiten „über Alles siegreich sich bewährende Subject“ von Neuem anerkannt, und aus dem, was ist, erfahrungsmäßig zu entwickeln sich vorbehalten. Und dieses ist Dasselbe, was inmittelst die Philosophie im Wege stetiger Gliederung entwickelt hat, es ist das Denken, das mit dem Seyn anfängt, und das Seyn in und unter sich mit sich fortnimmt, es ist die im Verlaufe der Kategorieen immer heller hervorbrechende „übergreifende Subjectivität,“ welche das, was außer ihr ist, als ihr angehörig erfährt und weiß, und hier-

1) Victor Cousin über franz. und deutsche Philosophie. Aus dem Französischen von Dr. Hubert Beckers. Nebst einer beurtheilenden Vorrede des Herrn Geheimenraths v. Schelling. Stuttg. und Tübingen 1834.

hiermit die Aeußerlichkeit als solche überwindet: es ist, wie sich nun näher entwickelt hat, die Persönlichkeit, welche Leib und Seele im Geiste verbunden weiß, und zuletzt bis zur lebendigsten Einheit durchdringet.

Zu dem Denken gehört mithin auch das Seyn, wie zur Seele der Leib, aber nicht das auf ein Moment beschränkte Seyn, sondern das gegenwärtige, volle Seyn, welches eben sowohl gewesen, als jetzt, und wie jetzt auch künftig ist: denn das Seyn ist nur, wenn es in allen seinen Dimensionen ist. Darum mußte wohl La Mettrie selbst gestehen: Je cesse d'être en quelque sorte, toutes les fois, que je pense, que je ne serai plus. Aber er hätte auch eben sowohl hinzusetzen müssen: Je cesse de penser en quelque sorte, toutes les fois que je pense, que je ne penserai plus. Denn das Denken ist es, welches die im Seyn aus einander gefahrenen Dimensionen in sich zusammenfaßt und keine ohne die andere hat. Hiermit hat das Denken in ihm selbst das Zeugniß seiner Unvergänglichkeit: das Denken ist nach seinem Wesen nichts anderes als Unvergänglichkeit. Die Seele, welche denkt, wirklich denkt, ist auch wirklich: als Wirklichkeit ist sie, nach der Kategorie des Seyns gefaßt, die Totalität aller ihrer Momente in ihrer Kontinuität, oder, nach der Kategorie des Denkens in der höchsten Form des Denkens, Personalität, d. h. das Selbstbewußtseyn ist im Bewußtseyn Gottes und der Welt nicht ausgelöscht, sondern geläutert und verklärt. Als persönlich ist die Seele unvergänglich.

Anmerkung.

Die Seele entwickelt sich aus ihr selbst zum endlichen Geiste, welcher nur in seiner Persönlichkeit, so wie diese nur in der absoluten Persönlichkeit sich wirklich, hiermit unsterblich weiß. Die absolute Persönlichkeit Gottes ist die Wirklichkeit des absoluten Denkens; sie ist daher nicht allein das Ende oder Ziel, in welchem der endliche Geist als in seinem Elemente zu sich selbst kommt, sondern auch der Anfang, welcher der mit der menschlichen Seele anfangenden Entwickelung vorausgeht. Hiermit ist das allgemeine Prinzip der Philosophie, als Logik, berührt worden, welches als absolut von dem Ende derselben nicht verschieden seyn kann. Weil dieses Prinzip der Lichtpunkt aller Erkenntniß ist, so wirft auch jeder kleine Schatten, der in demselben zurückbleibt oder sich einschleicht, seine langen, dicken Schatten über alle Entwickelungen der Philosophie. Diese Flecken und Schatten können lediglich in der Stellung ihren Grund haben, welche das Seyn gegen das Denken usurpirt, denn das Seyn ist es, welches das Denken trübt, bis jenes von diesem durchdrungen ist. Von solchen langen und dicken Schatten zeuget auch die Tagesgeschichte der Philosophie in ihren verschiedensten Richtungen. Wir müssen daher noch einen Augenblick bei dem allgemeinen Prinzipe der Logik verweilen: es gereicht dieß auch unserer nächsten Aufgabe zu desto gründlicherer Erleuchtung.

Das Denken ist das Urprinzip oder das Erste, das prius tempore et dignitate: es ist nicht bloß das Letzte, sondern auch das Erste. Das Seyn hingegen ist der

Anfang, womit **wir** zu seyn und zu denken anfangen, der Anfang, womit das Endliche, als noch unentwickelt, beginnt, mithin das Erste im Zweiten, näher der Anfang der Schöpfung, welche selbst nicht das Erste ist: das Seyn verschließt als solches zunächst seine Entwickelung, welche ihm als absolut im absoluten Denken vorausgegangen und das Urerste ist. Insofern ist das Seyn mit diesem seinen zu entwickelnden Inhalte **in der Schöpfung** eher, als das Denken **in der Schöpfung** ist: aber es ist auch nur im Verhältnisse zu dem sich aus ihm entwickelnden Denken des endlichen Geistes, welches sein Inhalt ist, das Erste, hingegen in Beziehung auf das absolute Denken das Zweite, oder das Bedingte, Geschaffene. Eigentlich ist jedoch, auch in der ersteren Beziehung, das Seyn als gedacht selbst das Denken, nur in Beziehung auf es selbst das noch unentwikkelte Denken, der Gedanke in seiner ersten Unmittelbarkeit. Und wie hiernach das absolute Denken das Erste ist und als absolut entwickelt ist, mithin die absolute Entwickelung dem unentwickelten Endlichen, welches sich erst in der Schöpfung entwickelt, vorausgeht, so ist auch dieses Denken das Letzte, und hiermit Alles in Allem, indem sich auch die Schöpfung, welche als Entäußerung mit dem Seyn beginnt, in ihrem Innern, d. h. im Menschen, zum Denken entwickelt, und damit am Ende alle auseinandersetzenden Momente der Schöpfung verklärt.

Dieß ist die Grundwahrheit aller Erkenntniß: das Denken ist das **Prinzip**, das Seyn ist der **Anfang**, den das Denken **in seiner Entäußerung** macht, der Grund, welchen das Prinzip **in der Schöpfung** legt, und nach dem ihm inwohnenden Inhalte bis zum Denken

entwickelt! Ohne diese Wahrheit ist keine absolute Erkenntniß, kein christliches Bewußtseyn möglich. Das Denken ist als absolut auch in seiner Entwickelung absolut oder von Ewigkeit. Im Anfang war mit dem Denken auch das Wort als das entwickelte Denken. Joh. 1., 1.

Für uns hat der Geist die Natur zu seiner Voraussetzung; aber er ist darum doch die Wahrheit der Natur, allein wahr und wirklich, er ist das Absolut-Erste der Natur: das Denken ist die Wahrheit des Seyns [1]).

Es gehört hiernach nur der Sphäre der Zeit, es gehört nur der Schöpfung an, daß das Ansichseyn dem Fürsichseyn, und das Fürsichseyn dem Anundfürsichseyn vorausgeht. Wie das äußerliche und in dieser Aeußerlichkeit scheinbar erstarrte Getrenntseyn der unterschiedenen Momente des Ansichseyns und Fürsichseyns, welche in der Wahrheit zusammengehören und sich durchdringen, nur der Natur in ihrer Vereinzelung, nur dem Raume in seiner Diskretion zuzuschreiben ist, so ist auch das Vor- und Nacheinander aller drei nothwendigen Hauptmomente des Gedankens nur der endliche Prozeß in der Zeit. Das Prius der Zeit ist das Absolute, in welchem die genannten drei Kategorieen nicht nach einander folgen, sondern mit und in einander sind, einander gleichzeitig angehören: Eins ist auch das Andere, l'un l'autre.

Hieraus entwickelt sich auch der höchste Begriff als das Licht der absoluten Persönlichkeit, in seiner Realität, und diese als Dreieinigkeit. Der Vater ist hiernach nicht bloß das Ansichseyn, nicht schlechtweg Ansichseyn, sondern

1) Hegels Encykl. der phil. Wiss. §. 381.

das Ansichseyn Gottes, hiermit das Ansichseyn des Anundfürsichseyns, absolutes Ansichseyn: der Sohn ist nicht ausschließlich für sich das Fürsichseyn, nicht schlechtweg bloßes Fürsichseyn, sondern absolutes Fürsichseyn, das Fürsichseyn Gottes, hiermit das Fürsichseyn des Anundfürsichseyns: der Geist ist nicht allein das vollendete Anundfürsichseyn, sondern, indem das Anundfürsichseyn, als absolutes und nur in ihm selbst bedingtes, von Ewigkeit in Gott ist, kommt es auch von Ewigkeit dem Ansichseyn Gottes im Vater und dem Fürsichseyn Gottes im Sohne zu, so wie es im Geiste von den genannten beiden Bestimmungen ausgehet, jedoch nicht in der Zeit, sondern von Ewigkeit. Es kann zwar allerdings gesagt werden, daß die erste und zweite Person Gottes erst in der dritten Person vollendet sind; es ist aber damit nichts anderes gesagt, als daß zum absoluten Begriffe Gottes die Trinität wesentlich gehört, ohne daß dabei an ein prius und posterius tempore oder an eine privative Trennung zu denken ist.

Das Absolute ist nach seinem Begriffe wesentlich Denken und als solches persönlich, durchdringend und durchdrungen: es ist hiermit in jedem Momente es selbst, nämlich absolut, persönlich, ganz es selbst, Eins. Diese Einheit ist näher Einanderheit, Eins mit dem Andern: sie kann nicht anders als in dem Begriffe der Persönlichkeit ihre Erklärung und Verklärung finden. Hinwiederum kann die absolute Persönlichkeit als in ihr selbst immanent ohne den Begriff der Trinität nicht erkannt werden, so wie ohne die absolute Persönlichkeit der Begriff der Schöpfung, allen künstlichen Hebemitteln zum Trotze, in die Vorstellung

der Emanation oder des Entstehens und Vergehens herabsinkt. Mit dem Begriffe der Schöpfung offenbaret und bestätigt sich aber hinwiederum die absolute Persönlichkeit Gottes, als nicht in der Schöpfung, sondern vor ihr in dem Schöpfer selbst begründet, während außerdem Gott nur in der geschaffenen, menschlichen Seele, und die menschliche Seele nur in dem natürlichen Seyn, in der äußeren Leiblichkeit Grund und Boden findet. Es ist nur hinzuzusetzen, daß die hiermit gewonnene Selbstständigkeit der Individualität ebensowohl in der Persönlichkeit ihre Sprödigkeit verliert, womit der Zusammenhang wiederhergestellt ist.

Allerdings ist das Endliche, hiermit das Menschliche, ein wesentliches Moment in der immanenten Einheit der Selbsterzeugung Gottes: es ist aber diese immanente Menschheit Gottes von dem geschaffenen Menschen zu unterscheiden: sie unterscheidet sich auch, als ewig selbst erzeugt, von ihrer eigenen in die Zeit eingetretenen Fleischwerdung.

Gleichergestalt ist auch der Leib ein wesentliches Moment in der Einheit des geschaffenen endlichen Geistes: es unterscheidet sich aber dieser Leib von dessen äußerer, sicht- und tastbarer Erscheinung, von welcher er gleich der ihm immanenten Seele unabhängig ist, so daß er sich auch, bis auf die endliche Verinnerung, davon trennen kann.

Hiermit wird es immer klarer, daß aller Fortgang in der Philosophie von dem Prinzipe abhängt. Wenn der Philosophie das Seyn Erstes und Letztes ist, wie dem Thales das Wasser, so ist in diesem Allgemeinen alle Persönlichkeit verneint, absolute und endliche, ewige und unsterbliche Persönlichkeit: es kommt nur zu selbstbewußter

Individualität, welche als ein Modus des Seyns in dem allgemeinen Seyn, als dem Ersten und Letzten, ihren Wassertod findet. Ist aber das Setzende und hiermit Sichselbstsetzende, ist das Denken, als das Activum des Seyns, welches sein Passivum an ihm selbst hat, Erstes und Letztes, so sinkt umgekehrt das Seyn zu einem Momente des Denkens, wie die Natur zu einem Momente des Geistes, herab. Mit dem Denken ist, statt des Allgemeinen, das Individuelle, näher die Persönlichkeit, in welcher das Individuum allgemein wird, als das Erste und Letzte, hiermit als absolute Persönlichkeit von ihm selbst gesetzt. Das Denken als Erstes und Letztes ist die absolute Persönlichkeit, d. h. das Denken denkt sich selbst und setzt sich selbst in ihm selbst; es ist so sein eignes Subject und Substrat, sein eignes Bild und Object, sein eigner Spiegel, und diese Drei in Einem. Das Seyn ist so in dem Denken und in jeder personificirten Gestalt desselben als ein integrirendes und immanentes Moment des Denkens, welches in dessen Totalität ebensowohl nach seiner Vereinzelung negirt als gliedlich erhalten ist. Das Weitere ist aber, daß das Denken aus dieser seiner Immanenz herausgeht und seine einzelnen Momente nach einander herausstellt. Dieß ist die Schöpfung, welche Moses nach der Reihe erzählt. Es sind aber diese Momente äußerlich herausgestellt, damit sie sich in der Zeit entwickeln, um in das Denken nicht als in ein dunkles Grab zu regrediren, sondern als in ihr Lichtelement verklärt und durchdrungen zu progrediren, womit das in der Schöpfung erscheinende Gegenbild zum Ebenbilde sich verinnert, welches die endliche Persönlichkeit ist. —

So viel zur allgemeinen Erläuterung und Orientirung:

es ist hiermit der schlechte Pantheismus nicht allein in seinem gefährlichen Resultate, sondern auch in seinem anscheinlich harmlosen Prinzipe abgewiesen, denn das Letztere ist eben der faule Fleck, auf dessen Entdeckung es ankommt. Darum bedurfte es eines unumwundenen Bekenntnisses: je bestimmter und offener die Konfession ist, desto bestimmter können daran entgegengesetzte Meinungen offenbar werden, desto offener können sich die Unterschiede daran brechen, um sich davon loszusagen: aber sie können es nicht, ohne sich von dem Prinzipe des Denkens loszusagen, ohne sich dem Seyn in die Arme zu werfen und in den Schooß zu legen, — bis sie sich etwa daraus wieder erretten und verinnern, wenn es an der Zeit seyn wird.

III.

Von der Triplicität der Beweise für die Unsterblichkeit im Lichte der Spekulation.

Wenn wir jetzt auf den Weg, den wir zurückgelegt haben, noch einmal zurücksehen, so können wir uns desto besser überzeugen, daß mittelst der immanenten Bewegung des Denkens vom Seyn bis zum Begriffe, des endlichen Geistes von der Seele bis zur Persönlichkeit, auf die vorausgegangenen zunächst äußeren Beweise ein Licht zurückfällt, welches sie verinnert und verklärt. Diese Beweise beruhen auf dem discursiven Denken, welches seinen Vorrath außereinander hat und mühsam hintereinander zusammenzusetzen sucht: daher kommt es, daß sie an sich zu keiner überzeugenden Wahrheit gelangen: das schwerfällige Hintereinander ist kein Miteinander. Dieses Denken wird erst in der immanenten Begriffsentwickelung Eins: daher kommt es, daß dieselben Beweise, aus dem Lichte der Speculation betrachtet, die Ueberzeugung wirklich zur Stelle bringen. Das Licht der Speculation besteht wesentlich darin, daß das Seyn, in dessen Sphäre sich die Beweise zerarbeiten, zum Denken sich erhebt, womit sich zugleich die Kategorien des Seyns und Wesens zu ihrer Wahrheit verklären, welche die Kategorien des Begriffes enthalten.

Es liegt zunächst auf der Oberfläche, daß der Einfachheit, welche dem metaphysischen Beweise zum Grunde liegt, die Individualität der Seele, von welcher deren immanente Bewegung ausgeht, der unendlichen Entwik-

kelungs-Fähigkeit und Zweckbestimmung, welcher sich die Seele nach dem moralischen Beweise bewußt ist, das Bewußtseyn des Subjects, zu welchem die Seele erwacht, und dem Gedanken der Fortdauer, worauf sich der ontologische Beweis beruft, der Geist als solcher in seiner durchdringlichen Persönlichkeit, in welcher die Seele zu ihrem Begriffe kommt, durchgehends entspricht. Zwar ist in dem ersten Beweise das Bewußtseyn schon vorausgesetzt, indem erst aus diesem die Einfachheit gefolgert wird, aber es ist eben nur vorausgesetzt, es ist noch nicht entwickelt; die Entwickelung desselben verfällt vielmehr, in der Reihe der Beweise wie in der immanenten Begriffsbewegung, der zweiten Sphäre: und diese Entwickelung besteht eben in der Diremtion des Bewußtseyns, womit das Selbst und Anderes wie geschieden aus einander tritt, und doch Beides als Inhalt des Bewußtseyns gewußt wird. Dieß ist der Uebergang zur dritten Sphäre. In sofern enthält die spekulative Begriffsbewegung nach ihrem Inhalte und nach ihrer Aufeinanderfolge nichts Anderes, nichts Neues: nur der Standpunkt ist ein anderer, aus welchem die vorhin vereinzelten und zerstreuten Beweise nunmehr an- und eingesehen und durchdrungen werden.

Der weitere Unterschied ist dieser, daß jeder Beweis, der vorher für sich war, sich in sich abschloß, und an sich selbst genug hatte, nunmehr in den nächstfolgenden übergeht. Der Inhalt eines jeden Beweises sinkt hiermit zu einem für sich nichts beweisenden Gliede der Wahrheit herab. Der Fortgang ist hiermit dialektisch: was gefunden ist, das zersetzt und widerlegt sich auch wieder: es kann sich für sich allein nicht erhalten, es ist in der Weise, wie

es sich zunächst setzt, nicht wahr. Diese Dialektik ist jetzt näher zu betrachten: sie ist zugleich die eigentliche, obwohl unerkannte Ursache des Zweifels, welchen die einzelnen Beweise zurücklassen, indem die Negation gefühlt, hingegen das positive Moment, welches sich in dieser Negation verklärt, übersehen, die Form, in welcher das Verneinte doch erhalten bleibt, ignorirt wird.

Ebendarum ist es jetzt unsere Aufgabe, näher zu betrachten, was im Gefolge der spekulativen Begriffsentwikkelung aus den Vorstellungen geworden ist, welche den Beweisen für die Unsterblichkeit zum Grunde liegen, indem sich hieran die dialektische Bewegung dieser Beweise in ihrem Verhältnisse zu einander von selbst herausstellen wird.

Das Erste ist, daß die Einfachheit der Seele, von welcher der erste Beweis ausgeht, vor dem Gedanken, welchem sie doch angehören soll, sich nicht zu behaupten vermag, und im zweiten Beweise wirklich schon negirt ist. Wenn die Seele zuerst, als einfach, sich nicht von sich trennen kann, und aus sich selbst nicht herausgeht, um sich nicht zu verlieren, so ist nunmehr ihre wesentliche Bestimmung diese, in Anderes einzugehen: denn ihr Zweck sey Erkenntniß oder Thätigkeit, immer erheischt er, daß die Seele aus sich herausgehe, und im Anderen sich entäußere. Im ersten Beweise ist die Seele als einfach trokken: im zweiten wird sie feucht, flüssig, indem sie sich fortbewegt. Ebenso wird aber auch der Inhalt des zweiten Beweises im dritten negirt, indem die Diremtion in Subject und Object, in Denken und Seyn schon damit aufgelöset ist, daß das Subject des Objects sowohl als seiner selbst inne wird, woraus sich der Inhalt des dritten Beweises

ergibt, wonach Eins im Andern ist und dem Denken (der Fortdauer) das Seyn (der Fortdauer) zugeschrieben wird. Oder in anderer Beziehung: Wenn nach dem ersten Beweise die Seele in sich selbst beharrt und nur in sich und aus sich selbst sich bewegt, so lebet, webet und ist sie zweitens, nachdem sie ihrer selbst bewußt worden, in Gott, und beweget sich nicht aus sich selbst, sondern wird von Gott bewegt, bis sich endlich drittens Beides im Geiste vermittelt und die Fremdheit zwischen Beidem sich ausgleicht.

Wie sich aber in jedem Uebergange die Negation äußert, so ist auch gleichzeitig das positive Moment zu erkennen, d. h. die Form, in welcher der Inhalt des Negirten sich doch erhält. So ist die Wahrheit der Einfachheit in der Individualität ausgesprochen, denn die Individualität ist nichts anderes als die Einheit, welche auch in ihrer Diremtion ihre Integrität erhält. Gleicherweise ist die Wahrheit der Bestimmtheit (zu Zwecken bestimmt zu seyn) in dem Bewußtseyn ausgesprochen, welches ebensowohl seiner, als des Andern sich bewußt ist, hiermit subjectiv und objectiv, activ und passiv sich fühlt. Zuletzt wird auch die vorausgesetzte unmittelbare Einheit zwischen Denken und Seyn in der Persönlichkeit des Geistes vermittelt.

Nach diesen allgemeinen Bestimmungen dürfen wir uns freier in's Einzelne auslassen: zuletzt findet sich doch wieder ein Punkt, welcher das Zerstreute wieder sammelt.

Die erste, rohe Vorstellung der Einfachheit ist so todt, so unfruchtbar, so ungedenkbar, daß es kein Mensch

dabei aushalten kann. Daß die Seele als einfach nicht sterben kann, muß sogleich zugegeben werden, denn das Einfache ist das Todte, Todtes kann nicht sterben. Alles Leben besteht darin, daß es sich dirimirt. Die Wahrheit der Einfachheit ist daher die Einheit ihrer unterschiedenen Bestimmungen. Diese Einheit liegt auch wirklich jeder besonneneren dogmatischen Vorstellung von der Einfachheit der Seele zum Grunde. Auch Wolf stellt sie sich als Eine Grundkraft — vis — vor. Dieß ist die Vorstellungskraft, welche sich demnächst in verschiedenen Vermögen — facultates — äußert, und der Einheit unbeschadet in verschiedenen Richtungen sich dirimirt [1]).

Wenn die Seele ferner in Folge ihrer Einfachheit als immateriell bezeichnet wird, so ist die erste Vorstellung diese, daß ihr damit der Leib abgesprochen und ihre Unabhängigkeit vom Leibe ausgesprochen wird. Aber ohne Leib kann die Seele doch nicht bestehen; die Wahrheit ist, daß die Seele an ihr selbst ihren eignen Leib hat: daß Leib und Seele im Geiste Eins, weil Beide des Geistes sind.

Mit der Immaterialität ist daher nichts anderes gesagt, als daß die Seele nicht der Materie unterworfen ist. Diese Bestimmung ist aber noch ganz negativ: es ist damit weder gesagt, was die Seele sonst sey, wenn sie nicht materiell ist, noch was die Materie selbst zu bedeuten habe. Wenn der Spiritualismus sagt: die Seele ist Geist, animus est spiritus, so wird doch unter Geist selbst zunächst nichts weiter verstanden, als dieses: nicht Materie zu seyn.

---

1) Wolfii Psych. rationalis. §. 57. folg. u. Thümmig de immortalitate animae ex intimâ ejus naturâ demonstrata. Halle 1721.

Hiermit bildet der Geist nur den Gegensatz zu der Materie, welcher der Spiritualismus ihre Gültigkeit so wenig bestreitet als der Materialismus, nur daß dieser der Materie die Alleinherrschaft zuschreibt, während der Spiritualismus zum Dualismus sich bekennt. Aber das Denken kann bei dieser Zwei nicht stehen bleiben: es fragt sich nur noch mehr, was Materie sey. Das Denken ringet, sich von ihr zu befreien: dieß ist der tiefere Sinn der Immaterialität: erst wird der Materie die Alleinherrschaft, später die Gültigkeit, die Autorität überhaupt streitig gemacht. Darüber kommt es zu unterschiedenen Vorstellungen, die insofern mehr als bloße Einfälle sind. Die Materie ist die Gränze, welche dem endlichen Geiste für jetzt im Denken beschieden ist, daher sie nach ihrem eigensten Wesen dunkel ist: diese nähere Bestimmung hat sogleich die große Bedeutung, daß sie in der Materie die Negation findet, welche vorher der Seele zugeschrieben wurde, indem sie als immateriell gefaßt ward. Mit dieser Bestimmung ist viel, ist Alles gewonnen, wenn sie wirklich gedacht und weiter entwickelt wird. Aber die Vorstellung variirt erst, ehe sie zum Begriffe kommt. Die Materie ist, so heißt es ferner, der Unterschied zwischen dem absoluten und dem endlichen Geiste, denn jener ist auch jenseits seiner Gränze, dieser aber nicht, diese Gränze ist als undurchdringlich das, was wir Materie nennen [1]). Oder die Materie ist, — so wechselt die Ansicht, ehe sie zur Einsicht reift, — das gauklerische Trug-

1) Dr. M. E. A. Naumann: Versuch eines Beweises für die Unsterblichkeit der Seele aus dem physiologischen Standpunkte. Bonn, Weber, 1830.

bild, welches dem Verstande, indem er das Ding an sich sucht, statt des gesuchten Gegenstandes, den er nicht finden kann, weil er jenseits der subjectiven Sphäre liegt, illusorisch sich unterschiebt [1]). Oder die Materie ist die noch todte, werdende, erst nach und nach sich verklärende Seele, welche gegenwärtig der lebenden Seele dient, bis sie gleich dieser zum vollen Leben aufwacht [2]). Es kommt hiermit nur zur negativen, nicht auch zur positiven Aufhebung des Leibes. Alles dieß sind die Vorstellungen, welche sich an der vorausgesetzten Immaterialität der Seele entwickeln, und über den dualistisch-dogmatischen Standpunkt sich zu erheben suchen, auf dem zunächst die Vorstellung der Immaterialität ruht: sie bestreiten der Materie ihre Autorität und Realität für sich allein, welche der Spiritualismus noch stehen ließ: sie schreiben vielmehr der Seele die Realität allein zu, womit die Materie der Negation verfällt, nur daß diese Negation der positiven Realität noch fremd bleibt, und ihr selbst nicht angehört.

Am Ende ergibt sich aber als die Wahrheit, welche aus allen diesen Vorstellungen hervorgeht, als die Wahrheit der Immaterialität, der Monismus des Geistes, wonach der Geist nicht als die Synthese des Leibes und

1) Heinroth: Ueber die Hypothese der Materie.

2) Dr. Michael Petöcz: Die Welt aus Seelen. Pesth 1833. — Nach diesen Ansichten ist der Geist als die Synthese des Leibes und der Seele nicht das Letzte, sondern das Höchste ist die Seele, die sich vom Leibe befreit und losmacht, bis dieser erwacht und selbst Seele wird. Hierauf ist zunächst zu antworten, daß das Verhältniß der Seele und des Leibes, in welchem der Geist besteht, nicht als Synthese, sondern als Einheit zu fassen ist.

der Seele, sondern als die Einheit seiner beiden Momente zu fassen ist. So führt der abstracte, noch negative Begriff der Immaterialität zu dem realen Begriffe des Geistes, welcher dieses ist, für den Geist zu seyn.

Es ist lehrreich und beachtenswerth, wie auch diejenigen Denkweisen, welche nicht von dem Denken oder vom Subjecte, sondern von der Substanz oder vom Seyn ausgehen, sich dennoch unwillkürlich in diese Immaterialität hineingetrieben finden. Hierher gehört Spinoza's bekannte Proposition in der Ethik: mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est. Unter dieser Proposition steht die mathematische Demonstration nebst einem Scholion, wonach allerdings die existentia mentis mit dem Körper aufhört, aber die essentia mentis als ein Attribut Gottes, als ein intellectus in Deo conceptus auch in Gott für die Ewigkeit aufbewahrt bleibt. Freilich geht nach dem Spinozismus mit der existentia mentis, weil sie vom Körper abhängig gedacht wird, alle imaginatio, die Vorstellung, alle recordatio rerum praeteritarum, die Erinnerung, hiermit alles Wiedersehen verloren, aber doch nicht das Bewußtseyn selbst, welches vielmehr als einmal in Gott concipirter intellectus in Gott bleibt. Jener Verlust der Existenz und der Erinnerung ist die consequente Folge eines Systems, welches Gott selbst als das Seyn, als die Substanz faßt, hiermit dem Seyn das Uebergewicht und die Priorität gegen das Denken einräumt, und dem zu Folge den Anfang des endlichen Geistes, die essentia mentis, womit der endliche Geist vor seiner Existenz in Gott ist, — gleich

als

als sey durch die Existenz nichts geschehen, — auch zu seinem Ende macht. Dieses ist der Mangel dieser Geistesstufe, jenes in Gott aufbewahrte Bewußtseyn hingegen die anscheinende Inconsequenz, welche jedoch unvermeidlich ist, weil das Subject kraft dessen absoluter Freiheit, so oft es auch abgewiesen wird, sich doch immer wieder geltend macht und unwillkürlich unterschiebt. Es ist wohl zu merken, daß auch Spinoza das Denken als einfach begreift, indem er es der Ausdehnung entgegensetzt, und daß er dieses Denken eben so wie die Ausdehnung als Attribute der Substanz, hiermit als ewig, faßt, während ihm die denkenden Wesen wie die ausgedehnten nur als Modi zur Vorstellung kamen, die dann doch wieder im Begriffe geborgen bleiben.

Wenn Spinoza ein andermal den Unterschied zwischen dem esse existentiae und dem esse essentiae aus einander setzt, ist es wiederum unwillkürlich der Gedanke, den er, statt der Substanz, der essentia zum Grunde legt, nur daß er ihn von dem dazu gehörigen Subjecte trennt. Denn die Existenz ist wiederum das Aeußerliche, die Ausdehnung: hingegen die Essenz das Einfache oder der Gedanke. Das esse existentiae ist ihm namentlich ipsa rerum existentia extra Deum et in se considerata, quae tribuitur rebus, postquam a Deo creatae sunt. Die endlichen Wesen werden hier ohne Unterschied äußerlich, hiermit als Dinge betrachtet; gleichzeitig schiebt sich aber der Emanation der Begriff der Creation unter: denn das esse essentiae ist ihm der Gedanke in Gott, welcher ewig ist, modus quo res creatae in Deo concipiuntur. Darum fällt auch dieses ursprüngliche und höchste Seyn der essentia der

höchsten, der speculativen Erkenntniß anheim, dem tertium genus cognitionis sub specie aeternitatis. Zur Erläuterung des Unterschieds zwischen beiden Seynsweisen bezieht sich Spinoza Beispielsweise auf ein Kunstgebilde, dessen Essenz in der Phantasie des Künstlers lebendig dasteht, wogegen die Existenz des Gebildes aus dem Gedanken herausgestellt und in sofern nur äußerlich da ist, daher es auch in dieser Abtrennung von dem schöpferischen Gedanken leicht zerbrochen werden kann, während die Essenz bleibt und in dem Geiste des Schöpfers fortlebt. Es fehlt hier nur noch dieses, daß auch Gott als das Subject gedacht wird, welches das Geschöpf denkt, oder — um es passiv auszudrücken — als das Subject, von welchem das Geschöpf gedacht wird. Wenn erst dieses zur Einsicht kommt, so folgt auch die Ewigkeit der kreatürlichen Persönlichkeit, nämlich wenn das Geschöpf von dem Schöpfer als denkend gedacht wird, so denkt auch das Geschöpf, weil es nicht allein von Gott gedacht, sondern von dem Denkenden als denkend gedacht ist: aber ebendeswegen denkt es Gott, oder — um es zur Deutlichkeit passiv auszudrücken — Gott, der denkende, wird von dem Geschöpfe, als dem als denkend gedachten, reciproce gedacht. Als so gedacht und denkend bestehet das Geschöpf in Ewigkeit, weil es einmal von Gott gedacht ist, und es bestehet so wie es gedacht ist, nämlich denkend: und es denket Gott, d. i. die ewige Persönlichkeit, Gott wird von ihm gedacht, weil es von Gott gedacht ist. So führt Spinoza selbst zur persönlichen Fortdauer, während ihm selbst die Fortdauer mit allen Vorstellungen und Erinnerungen immer wieder in der unendlichen Substanz verschwimmt. Fürchtet doch auch

Dante durch die tiefe Versenkung der Seele in die Tiefen der Gottheit und des Gottesreiches den Rückweg der Erinnerung verloren zu haben!

Perche appressando se al suo disire
Nostro intelletto si profonda tanto,
Che retrò la memoria non può ire.
Wenn seines Sehnens Ziel der Geist erspäht,
Vertieft er sich so tief in seine Tiefen,
Daß das Gedächtniß nicht mehr rückwärts geht.

Und doch findet er das Gedächtniß sowohl des Irdischen, als des Göttlichen wieder: er weiß uns in 33 Paradiesesgesängen den Inhalt der Erinnerung wiederzugeben, denn Lethe tilgt nur das Nichtige, das Eitle und Unwirkliche, das Böse, während Eunoë am Eingange die Kraft des Gedächtnisses verjüngt und belebt, und jeder Schritt im Lichtreiche des Geistes Alles mehr verklärt und durchleuchtet, bis endlich das Anschauen Gottes in seiner Dreieinigkeit dem endlichen Geiste das Pfand der ebenbildlichen Ewigkeit verleiht.

Wir wenden uns jetzt auf die Immaterialität der Seele zurück, deren Wahrheit der endliche Geist ist: dieser ist die Identität der Seele mit ihrem Leibe. Der Leib ist hiermit der Seele immanent: sie hat ihn nicht von außen, sondern wenn er ihre Aeußerung ist, so kommt ihr diese Aeußerung von innen. Darum ist sie unverwüstlich: dieß ist die Wahrheit des metaphysischen Beweises. Es kann gesagt werden, daß die Seele ihr eigner Leib, ihr eignes Organ ist, und ihr Leib ist wieder sie selbst. Der äußere Leib der Seele ist ihre *ὑλη*, der innere Leib ihr *ὑποκεί-μενον*. Platon sagt im Phädrus: „Die Seele gleicht der zusammen geeinten Kraft eines Wagens und eines

Fuhrmanns [1])," der darauf sitzt und sie lenkt. Der Wagen ist der innere Leib der Seele, der Fuhrmann die Seele der Seele: die Vereinigung beider ist nicht als Synthesis, sondern als Eine Kraft, hiermit als Einheit zu fassen.

Mit diesem ihrem innern Leibe ist mithin die Seele als Geist Eins, unzertrennlich Eins, Individuum, während sie sich von ihrem äußern Leibe trennt, wie wir mit Augen sehen. So weit wir unseren Augen trauen dürfen, so weit ist diese Trennung nicht abzuleugnen; aber wir können diesen Augen nur in so weit trauen, als das was im Tode geschieht sichtbar ist. *Ὁρᾶται δε οὐδ αὐτὴ ψυχὴ* [2]). Animus autem solus, nec quum adest, nec quum discedit, apparet [3]). Das Sichtbare beschränkt sich aber auf den äußeren Leib: die Seele trennt sich mithin nur insofern von ihrem Leibe, als dieser **nur** äußerlich ist, nur insofern, als er als sichtbar schon von ihr unterschieden wird, oder mit anderen Worten nur insofern, als er ihr noch ein Anderer ist. Der Tod spricht das reell aus, was ideell schon in der Unterscheidung enthalten ist. Wie die ganze Natur, so ist der Leib der Seele ein Anderes: der Tod vollzieht diesen Gedanken, denn er besteht darin, daß sich die Seele von ihrem Andersseyn trennt, bis sich ihr dieses wieder aneignet. Auf dieser Wiederaneignung ruhet demnächst die Vorstellung von der **Auferstehung**: der Leib, welcher als das Aeußere, als nur Aeußeres, von der Seele, als dem Innern, verlassen wird, soll sich mit der Seele wieder vereinigen, d. h. seine Aeußerlichkeit soll sich verinnern.

---

1) Hegels Werke. XIV. 208.

2) **Xenoph.** Memorab. IV., 3., 14.

3) Cicero de Senect. c. 22.

Es kann überhaupt — und dieß ist wohl zu merken — es kann nicht gesagt werden, und wird auch nicht gesagt, daß der Leib die Seele verläßt oder sich von ihr trennt, sondern die Seele ist es, welche den Leib verläßt, von dem Leibe sich trennt — *ἡ ψυχὴ καταλείπει τὸ σῶμα* — [1]); so ist es auch die Seele, in welcher sich der Leib verinnert. Dieses ist die Auferstehung, welche die Unsterblichkeit der Seele zu ihrer Voraussetzung hat. Das Erste ist, daß die Seele, als Monas, in ihrer Unabhängigkeit von ihrem äußeren Leibe, als ihr eigener Leib im Tode den Sieg davon trägt: das Zweite ist die Auferstehung und Verklärung des äußeren Leibes zu seiner Wiedervereinignng mit der Seele. Wie Psyche die Seele und Eros der Geist ist, so ist die Fee Kalypso die Seele und der Erden Mensch Odysseus der Leib, die Insel Ogygia der irdische Wohnplatz. Die Trennung der Geliebten ist der Tod, der Tod bestehet in dem Aufhören der Verbindung, ohne daß darum die Getrennten zu seyn aufhörten. Vielmehr sehen wir auch nach der Trennung Eros sorgen und wachen, Psyche dienen und arbeiten, Kalypso weinen und warten, Odysseus in allerlei Irrfahrt und Zerstreuung herumgeworfen, wie der Leib nach dem Tode in seine Atome sich zerstreut. Aber die Wiedervereinigung ist die Auferstehung im Geiste. So ist die Auferstehung nur als Verklärung und Durchdringung oder Verinnerung des Leibes mit der Seele im Geiste zu fassen. Die Wahrheit dieser Vorstellung entwickelt sich bestimmter aus dem genetischen Begriffe der Aeußerlichkeit. Das Aeußere oder das Andere ist nichts anderes als das

---

1) Xenoph. *Κύρου παιδεία.* VIII. 7.

Außereinander der einzelnen Momente des Begriffs, deren Einheit und Totalität der Geist ist. In dieser Vereinzelung bilden die äußeren Erscheinungen disjecta membra, zerstückelte Gliedmaßen des Inneren, des Selbstthätigen, des Poetischen. So hat auch die einzelne Seele an ihrem Leibe ihre Gliedmaßen, wie die Menschheit an der Natur: aber diese ihre Gliedmaßen sind ihr noch äußerlich. Diese Aeußerlichkeit, welche das Sichtbare ist, verliert im Tode für die Seele ihren Schein: das Sichtbare ist das Scheinbare: das Aeußere wird der Seele verinnert. Aber der Schein dauert doch fort, das Aeußere selbst ist für sich noch nicht verinnert, auch nicht für die Hinterlassenen. Diese wirkliche Verinnerung fällt hiermit als die Auferstehung und Verklärung des Fleisches in die Zukunft. Es bewährt sich hiermit auch an dieser Auferstehung nur noch mehr, wie die Seele als Geist mit ihrem sogenannten Leibe nach dem Grunde und letzten Ende der Zeit Eins ist, und nur nach der Erscheinung, d. h. nach der Sichtbarkeit oder nach dem Scheine, welcher allein sichtbar ist, von ihm sich trennt, in demselben Augenblicke äußerlich sich trennt, in welchem sich die Seele als Geist mit ihrem Leibe verinnert: diese Verinnerung ist selbst das Aufhören der Aeußerlichkeit.

In dieser weiteren Entwickelung der Einfachheit und des Unterschieds sehen wir die anfangs nur abstracte und völlig unfruchtbare Vorstellung der Einfachheit zu immer vollerem und prägnanteren Inhalte kommen. Der Gedanke ist um so voller, je weniger er sich sogleich selbst ganz versteht: je mehr er Inhalt hat, desto schwieriger ist es, daß er seiner selbst mächtig werde. Es ist aber auch lehrreich, mit dieser Einsicht in Einheit und Unterschied auf die ihr

vorausgehenden Vorstellungen zurückzugehen: es ist besonders erfreulich, auch in dieser Beziehung in den denkwürdigen Krystallspiegel der scholastischen Gedankenwelt, welchen uns Dante hinterlassen hat, einen Blick zu werfen, wenn wir auch hier den Inhalt nicht näher entwickeln können. So lehrt Virgil im Purgatorium XVIII. 49 folg.

Ogni forma sustanzial, che setta
E de materia, ed è con lei unita,
Specifica virtude ha in se colletta,
La qual senza operar non è sentita.
Jedwede Seele, so vom Leib verschieden,
Als Eins mit ihm, eint in sich immerdar
Spezifisch eigne Macht, wie's ihr beschieden:
In Aeuss'rung nur wird Inn'res offenbar.

Aber noch bestimmter entwickelt Statius ebenfalls im Purgatorium XXV. 37—108. an dem Zeugungs-Acte selbst aus dem Creatianismus animae — daraus ist später der Occasionalismus und Präformatianismus entstanden — die Unzertrennlichkeit des im Geiste vereinigten Göttlichen und Menschlichen, so wie aus dem Traducianismus corporis — daraus ist später das System der Epigenesis gebildet worden — die Trennbarkeit des äußeren Leibes bis zu dessen Verklärung. Jede Zeugung, jede Geburt eines Menschen ist zugleich ein Act der göttlichen Schöpfung. Und wer so weit gefördert ist, daß ihm an dieser Beweisführung das dogmatische, d. h. das äußerliche, sinnliche, sachliche Verfahren unangemessen erscheint, der kann sich an der tiefen Bedeutung der Gleichnisse von den Spiegeln und von den Schatten, womit die Theorie anhebt, v. 22—27., und abschließt, v. 100—108., zur speculativen Spiegelung des Aeußern im Innern erheben lernen,

zu welcher sich die Philosophie gegenwärtig wieder verjüngt hat. Sie besteht wesentlich darin, dasjenige, was sich äußerlich und gegenständlich, hiermit gleichsam vor dem Subjecte, als dem Beschauenden, zu begeben scheint, als die innere Selbstbewegung des Subjects selbst aufzufassen [1]), welches sich hiermit im Objecte wie in einem Spiegel auch äußerlich sichtbar wird.

Die Spiegel selber geben dir Belehrung,
Wie du dich rührst, so rührt sich dort dein Bild.
Bedenkst du dieß, so hast du die Erklärung.

Einfachheit, Einheit, Innerlichkeit sind unterschiedene Stationen Einer Qualität: die Sprachen haben Ein Wort für ἓν und ἐν.

Hiermit verklärt sich der metaphysische oder theoretische Beweis, welcher auch der objective genannt werden kann, mehr und mehr zu seiner Wahrheit: seine Wahrheit ist der moralische oder praktische, näher der subjective Beweis: außer diesen beiden kann nur noch einer gedacht werden, welcher beide zusammenfaßt. Aber wir stehen noch bei dem ersten Beweise, welcher in der unmittelbaren Einheit der Seele und des Leibes gipfelt. Eben darum ist auch das Leben Eins, es giebt auch wirklich nur Ein Leben, es giebt kein anderes Leben, kein Jenseits, sondern es ist dieses Leben, welches fortdauert, so wie es nicht ein Anderer ist, welcher fortdauert, sondern derselbige. Erst hiermit ist die Anderheit sowohl im Individuum selbst, worauf schon das Wort deutet, als auch außerhalb desselben, womit es zur Person durchdringt, vollkommen überwunden, die Aeu-

---

1) Animus invisibilis est, et in eo se videt, quod invisibilem se videt. Aurel. Augustini de spiritu et anima liber. cap. 2.

ßerlichkeit verinnert, die Gränze aufgehoben im positiven und negativen Sinne. So kommt es, daß Eins im Andern Platz findet, wie auch Dante zu seinem Erstaunen erfahren mußte, — Purg. II. 34 flg. — denn das Eine, was Noth thut, ist nicht der Platz, als wenn es daran fehlte, sondern die Einheit des Raumes und der Zeit, des Leibes und der Seele. So widerlegt schon Aeneas Gazäus das Bedenken, wo so viel Platz für so viele Millionen sich finden solle. *Ἐν δὲ ταῖς ἀΰλαις ταῖς λογικαῖς οὐσίαις οὐ ϛενοχωρία τὸ πλῆθος, ἓν γὰρ τὰ πάντα. καὶ ἕκαϛον ὅλον ἐπλήρωσε, καὶ πάντα ὅλον ὑποδέχεται, καὶ οὐκ ἐμπόδιον ἄλλο ἄλλῳ, καθάπερ τὰ ἔνυλα σώματα.*

Nach dem metaphysischen Beweise ist die Seele ferner, als Monas, in sich und durch sich, ihre eigene Selbstbewegung und Selbstbestimmung: sie macht sich so selbst zum Zirkel [1]). Hieraus wird eben ihre Unvergänglichkeit abgeleitet. Diese Selbstbestimmung wird aber in dem moralischen Beweise negirt, denn nun finden wir die Seele, wie sie ist, bestimmt, und nicht durch sich selbst bestimmt: vielmehr weiß sie nicht, wie sie dazu kommt; wir finden sie, als geschaffen, von Gott bestimmt, zu Zwecken bestimmt, wiewohl die ihr vorgeschriebene Bestimmung, bei welcher sie sich passiv verhält, keine andere ist, als daß sie sich demnächst activ selbst entwickelt. Hier wird umgekehrt aus der Bestimmtheit dasselbige, wie vorher aus dem Gegentheile, gefolgert. Das Letzte ist die Lösung dieses Widerspruchs: es findet sich, daß dieses von Gott Bestimmtseyn, wonach die Seele die Bedingung ihrer selbst nicht in ihr

---

1) Hegel's Werke. V. 206.

selbst hat, mit jener Selbstbestimmung, wonach sie ihr Wesen keinem andern Wesen zuschreibt, keinen Widerspruch enthält; denn Gott ist kein Fremder, sondern der absolute Geist, welcher als persönlich oder durchdringlich den endlichen Geist schafft und erhält, d. h. stetig, in continuo durchdringt, so daß er durchdrungen und durchdringend selbst als persönlich sich erweiset. Die Fortdauer ist nun selbst nichts anderes als fortgehende Schöpfung, Continuität der Schöpfung, creatio continua, welche die Persönlichkeit des absoluten Geistes zur Voraussetzung, und die Persönlichkeit des endlichen Geistes zur Folge hat. Das Geschöpf schöpft stetig sein Daseyn wie sein Denken aus dem Schöpfer, der Geist aus dem Geiste: oder, wie Spinoza sagt, zur Creatio Dei kommt noch der Concursus Dei. Spinoza fügt so wahr als klar hinzu: nullam rem creatam suâ naturâ ne momento quidem posse existere, sed continuo a Deo procreari. Hier ist der Inhalt, die ganze Grundlage des ersten Beweises auf den Kopf gestellt.

Der erste Beweis sagt, wie Aristoteles lehrt: anima per se vitam habet. Der zweite sagt, wie insbesondere die ältesten griechischen Kirchenväter lehren [1]: anima non per se vitam habet, sed percipit ex conjunctione cum spiritu, fonte vitae aeternae. So lehret auch die h. Schrift, daß Gott allein Unsterblichkeit hat aus sich selbst, — 1. Tim. 6, 16. — mit Christo, welcher, als Eins mit dem Vater im heiligen Geiste, die Auferstehung und das Leben selbst

1) S. Olshausen Antiquissimorum ecclesiae graecae patrum de immortalitate animae sententiae in Dessen Opusc. theol.

ist. — Joh. 11, 25. — Der Mensch empfängt erst die Unsterblichkeit. „Wer an mich glaubet," spricht Christus, „der wird leben, ob er gleich stürbe"; wie die Rebe nicht stirbt, wenn sie am Weinstocke bleibt, aber für sich nicht bestehen kann, sondern verdorren muß, wenn sie vom Weinstocke sich losreißet. Wer sich zur Gemeinschaft mit Gott in Christo berufen weiß, der wird nimmermehr sterben, denn er befindet sich als persönlich in durchdringlicher Gemeinschaft mit der unvergänglichen Persönlichkeit des absoluten Geistes.

Solchergestalt folgt der Schöpfung Gottes deren stetige Fortsetzung, als concursus Dei continuus. Diese stetig fortlaufende Thätigkeit des absoluten Geistes ist als Fortsetzung der Schöpfung zugleich die Bedingung der fortlaufenden und fortdauernden Thätigkeit und Fortentwickelung des endlichen Geistes, welche erst durch jene möglich wird und durch den Begriff der Persönlichkeit vermittelt ist. Beides zusammen ist erst die Fortdauer der Seele, als des endlichen Geistes, welcher unter dem stetigen Zuflusse aus dem ewigen Born des göttlichen Lebens und Denkens sich in sich selbst immanent entwickelt. Dieß ist der Inhalt des zweiten Beweises, welcher hiermit den ersten Beweis schon in sich aufgenommen hat, oder es ist dieses vielmehr die Wahrheit des zweiten Beweises, welcher schon über sich hinausgeht, indem er den ersten mit sich vereinigt weiß.

Das Erste ist, daß die Seele da ist, folglich geschaffen ist. Ihre Schöpfung setzt den intellectus in Deo conceptus voraus, und dieser hat wieder den concursus Dei continuus zur Folge. Das heißt: Was Gott einmal ge-

dacht, hiermit geschaffen hat, — Ps. 33, 9. — das bleibet und bestehet auch in Ewigkeit — Pred. 3, 14. —. Wie der in dem absoluten Geiste entsprungene Gedanke des endlichen Geistes, und hiermit der endlichen Geister, — denn in der Endlichkeit liegt die Pluralität — als die Schöpfung derselben sich erweiset, so ist nicht minder die in dem absoluten Geiste aufbewahrte Erinnerung der im Laufe der Geschichte wie im Nu vorübergegangenen Geister die Erhaltung derselben, denn Gottes Schöpfung setzet nicht aus: der da schaffet, der erhält auch das Geschaffene, jedes in der Weise, die seinem Wesen entspricht, jedes in der Kategorie, die ihm zukommt, nur daß jedes Moment verklärt wird, wenn es in der Integrität des allgemeinen Zusammenhanges sich gliedert. Die Aufbewahrung und Erinnerung der verschwundenen Geister in dem absoluten Geiste wäre selbst nicht, wäre todt, wenn die aufbewahrten und erinnerten Geister nicht selbst wären, wenn sie todt wären: aber wie der Gedanke Gottes als selbst lebendig Leben schafft, so erhält es auch die Erinnerung Gottes, der concursus Dei. Es liegt schon in dem lebendigen Begriffe des Absoluten, daß, indem sich Gott der endlichen Geister erinnert, diese sich seiner, und in ihm ihrer erinnern, denn der Begriff des absoluten Lebens ist ein Wechselbegriff. — Wohl ist die äußere Erscheinung der gewesenen Menschengeister äußerlich verschwunden, also nicht mehr äußerlich, aber innerlich, in dem absoluten Geiste verinnert und aufbewahrt, hiermit in dem absoluten Leben Gottes lebend: besteht nun das absolute Leben im Bewußtseyn, so besteht auch das darin aufbewahrte in diesem Bewußtseyn. Wohl ist die Geschichte des Gewesenen nach ihrer äußeren Seite

eine Schädelstätte, aber, als „begriffene Geschichte, die Schädelstätte des absoluten Geistes," — Hesek. 37. — womit sie sofort wieder Leben bekommt, und nun erst als „die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Thrones" sich erweiset, „ohne den er das leblose Einsame wäre." Hiermit ist gesagt, hiervon ist für alle diejenigen, welche dem Gedachten treulich nachdenken, der Sinn dieser, daß sich der absolute Begriff nur insofern in seiner Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit als absolut, als absolut lebendig bewährt, als in diesem absoluten Leben Gottes auch die endlichen Geister vollendet, hiermit lebendig und selbst bewußt erhalten werden. Die lebendige Wirkichkeit, Wahrheit und Gewißheit des Thrones Gottes bewähret sich eben daran, daß die Menschenkinder zu dem Schämel seiner Füße versammelt werden. Wer Gottes, als des absoluten Lebens des Geistes, wirklich gewiß geworden ist, der ist hiermit auch seines Lebens in Gott gewiß geworden: diese Gewißheit ist eine Probe zu jener.

Dieß ist die weitere Entwickelung des zweiten Beweises im Uebergange zum dritten: es ist die Wahrheit, womit die Phänomenologie des Geistes ihren unendlichen Abschluß erhält [1]).

Weil der Mensch geschaffen ist, Geist zu seyn, ist er geschaffen, ewig zu seyn. Hinc clare sequitur, so sagt selbst Spinoza, animam immortalem esse. Folglich könnte

---

1) Hegels Werke. II. 612. Es ist in der gegenwärtig so vielfältig mißverstandenen Philosophie nichts mehr mißverstanden worden, als der erhabene Schluß des gewaltigen Domwerks, welches in Hegels Phänomenologie des Geistes für unsere Zeit auferbaut worden ist.

sie Gott nur wieder vernichten, so drückt sich Spinoza aus: d. h. er hätte die physische Macht, mit seiner eignen Schöpfung, in welcher die Fortdauer des Geistes als sein Wille ausgesprochen ist, in Widerspruch zu treten, seinen eignen Willen zurückzunehmen. Aber es ist schon an sich ein gedankenloser Widerspruch, der Gottheit eine bloß physische Macht zuzuschreiben. Es ist merkwürdig, daß dieß jener Denker anerkennt, welcher doch selbst von der Natur, von dem Seyn der Substanz ausgehet, indem er den Willen Gottes, als des Geistes, in der Natur selbst als der natürlichen Vernunft erkennbar zu lesen meint. Hier schiebt sich ihm immer wieder der Geist unter: es ist nicht die Natur, sondern die Schöpfung des endlichen Geistes, es ist das Denken selbst, in welchem er das Wort Gottes lieset.

Leges autem illae naturae sunt Decreta Dei lumine naturali revelata. Decreta deinde Dei immutabilia esse jam demonstravimus. Ex quibus omnibus clare concludimus, Deum suam immutabilem voluntatem circa durationem animarum hominibus non tantum revelatione, sed etiam lumine naturali patefecisse. — Das lumen naturale ist in diesem Sinne, als die Schöpfung, selbst die erste Offenbarung. —

Nec obstat, so fährt er fort, si aliquis objiciat, Deum leges illas naturales aliquando destruere ad efficienda miracula: nam plerique ex prudentioribus Theologis concedunt, Deum nihil contra naturam agere, — denn die Schöpfung ist sein Wille, — sed supra naturam, hoc est, ut ego explico, Deum multas etiam leges operandi habere, quas humano intellectui non com-

municavit, quae si humano intellectui communicatae essent, aeque naturales essent, quam caeterae. Unde liquidissime constat, mentes esse immortales.

Es ist hier der Ort, eine Frage bestimmter zu berühren, welche sich, wiewohl insgeheim, nebst einer fortlaufenden, wiewohl nicht immer sich aussprechenden Antwort, durch die ganze Geschichte der Unsterblichkeitslehre hindurchzieht. Es ist die Frage, ob die Unsterblichkeit des Menschen unmittelbar aus dem Lichte der Natur oder nur im Lichte der besonderen göttlichen Offenbarung durch das Wort Gottes erkannt werden könne [1]). Darauf hat schon Petrus Pomponatius zu antworten gesucht. Uns führt der zweite Beweis für die Unsterblichkeit darauf, weil er auf Gott zurückgeht und den Willen Gottes in dem Wesen des endlichen Geistes lies't. Die gegenwärtige Erörterung ist selbst nichts anderes, als eine Antwort auf jene Frage über die eigentliche Quelle unserer Erkenntniß. Das Erste ist, daß wir uns die Frage selbst deutlich machen, — und daran hat man es eben am meisten fehlen lassen. — Ist dieß wirklich und treulich geschehen, so ist auch schon die Antwort vorbereitet. Die Frage ist, ob die Unsterblichkeit des Menschen allein aus der Schöpfung des Menschen erkannt werden könne. In dieser Frage ist schon die Voraussetzung enthalten, daß die Schöpfung, als einmal geschehen, der Mensch, als einmal geschaffen, als emanzipirt angesehen wird: die Schöpfung ist hiernach gewesen, sie ist

1) Vergl. Hildebrand: immortalitas animae rationalis, a solo lumine naturae apodicticis et topicis rationibus liquido ostensa. 1680. 4to und Reimbecks vernünftige Gedanken über die vernünftige Seele und deren Unsterblichkeit. 1730.

nicht mehr. Aus einer solchen Schöpfung, die abgestanden ist, aus einer solchen Natur, die mit ihrer Quelle auch ihr Leben verloren hat, kann die Unsterblichkeit des geschaffenen Menschen so wenig erkannt werden, daß diese vielmehr hiermit fortfällt: nicht allein die Erkenntniß der Unsterblichkeit, sondern auch die Unsterblichkeit selbst. Indem wir aber die Schöpfung als stetig fortgehend fassen und in dieser fortgehenden Schöpfung die Fortdauer des endlichen Geistes erkennen, nehmen wir diese Erkenntniß nicht aus der Natur, sondern aus dem Ursprunge der Natur, nämlich aus dem Geiste Gottes, welcher sich in der Schöpfung fortgehend offenbart. Der Begriff der stetig fortgehenden Schöpfung schließt mithin die Offenbarung des absoluten Geistes an den endlichen schon in sich: diese creatio continua erweiset sich namentlich als Erhaltung, und nach dem Falle, d. h. nach der thatsächlichen Abstraction von ihr, als Erlösung, welche daher auch als zweite Schöpfung gefaßt worden ist. Es ist mithin völlig gedankenlos, einen Strom mit fortfließendem Wasser ohne seine fortfließende Quelle zu denken: er kann davon möglichst abgesperrt seyn, aber so viel noch darin fließendes Wasser sich findet, so weit steht er doch noch mit seiner Quelle in einiger Verbindung: so viel in dem abgefallenen Menschen noch Licht ist, so weit steht auch seine Vernunft mit dem Geiste Gottes, seine Natur mit ihrem übernatürlichen Ursprunge im Zusammenhange. Wir müssen daher sagen, daß die persönliche Fortdauer des Menschen nur in ihrem durchdringlichen Zusammenhange mit der Persönlichkeit des absoluten Geistes, dieser Zusammenhang nur in der stetig fortgehenden Schöpfung und Offenbarung Gottes, und diese letztere nach der Entfernung

des

des Menschen von Gott nur in der Erlösung, als der zweiten Herablassung Gottes, erkannt werden kann. Hiermit erledigt sich auch der trübe Unterschied zwischen einer immortalitas naturâ, welche der erste Beweis lehrt, und einer immortalitas gratiâ, worauf der zweite Beweis wesentlich ruht. So weit die natürliche Schöpfung noch besteht, so weit besteht sie durch die Kontinuität ihres Zusammenhangs mit Gott, d. h. durch die Gnade Gottes.

Mit dieser fortgehenden Schöpfung und Offenbarung ist auch der Begriff der Fortdauer gegeben, aus welchem der dritte Beweis das Seyn dieser Fortdauer ableitet. In dem Lichte der Speculation hat sich aber zu Tage gelegt, daß der Begriff, der Gedanke, als der Geist, selbst das Höchste, das Ewige und Unverwüstliche ist. Er bedarf nicht erst noch des Seyns, als eines Andern außer ihm, um zu seyn. In sofern zeuget es eben von der Macht, welche das natürliche Seyn über den natürlichen Menschen und über die hiermit naturalisirte Vernunft des Denkens usurpirt hat, wenn wir sinnlicher Weise immer noch etwas Festes verlangen, woran der Gedanke, das Bewußtseyn häften könne, gleich als wenn das Denken nicht in ihm selbst wäre, als wenn es nur in der ὕλη sein ὑποκείμενον finden könnte, und der Materie zu seiner Stütze bedürfte, wie der hebräische Vokal, den Spinoza mit der Seele vergleicht, ein Fulcrum außer ihm als seinen Leib erheischt.

Das Denken ist aber vielmehr von dem Seyn so wenig abhängig, daß jenem vielmehr die unendliche Fortdauer wesentlich, d. i. immanent, angehört. Dieß ist der eigentliche Inhalt des dritten Beweises. Auch Spinoza kommt auf diesen dritten Beweis, wenn er lehrt, daß der Seele

der Begriff der Fortdauer so wie der Fortentwickelung unter wechselnder Veränderung der Daseynsweise unmittelbar angehöre, aber der Begriff ihrer Vernichtung nach ihrer Substanz völlig fremd und ungedenkbar sey. Er drückt diesen Beweis negativ aus, wenn er sagt, nullam nos ideam habere, quâ concipiamus substantiam destrui. Dem Denken seine Fortdauer absprechen, heißt nichts anders, als der Fortdauer die Fortdauer absprechen. Darum ist der positive Ausdruck dieser: Homo, cum se sub aeternitatis specie contempletur, se aeternum esse scit. Die scientia aeternitatis ist hiermit auch essentia aeterna. Es ist merkwürdig, daß Spinoza doch immer wieder nicht dem Bewußtseyn, sondern dem Seyn die Ewigkeit zuschreiben konnte, die er doch im Bewußtseyn als idea fand. Ueberall zeigt sich der Kampf zwischen Seyn und Denken und wechselseitiges Unterliegen. Die Wahrheit ist, daß dem Begriffe der Fortdauer das Seyn derselben nicht als ein Zweites folgeweise hinzukommt, sondern als seine Bestimmung inwohnt, wie im Bewußtseyn das Seyn schon ist.

Der Inhalt des dritten Beweises besteht näher darin, daß in dem Bewußtseyn auch alles Seyn enthalten, in dem Gedanken Alles erhalten, in dem Begriffe Alles inbegriffen ist. Wie das Subject in der Persönlichkeit, so ist das natürliche Individuum in der Gattung erhalten: denn im Begriffe geht nichts verloren. — Augustinus sagt: Si nulla essentia, in quantum essentia est, aliquid habet contrarium [1]), multo minus habet contrarium prima

1) Daß übrigens diese Kontrarietät erst durch ihre Verdoppelung ausgeschlossen und überwunden wird, ist schon vorhin ausgeführt worden.

illa essentia, quae dicitur veritas, in quantum essentia est. Primum autem verum est. Omnis essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est. Esse autem non habet contrarium, nisi non esse: unde nihil est essentiae contrarium. Nullo modo igitur res ulla esse potest contraria illi substantiae, quae maxime ac primitus est [1])

In Beziehung auf den dritten Beweis ist jedoch hier noch Eins zu bemerken. Es wäre zu verwundern, wenn sich nicht gegen die Triplicität der Beweise für die Unsterblichkeit mitten in ihrer Entwickelung, indem ihr nachgegangen wird, das Bedenken erregt haben sollte, daß eigentlich doch der dritte Beweis nach seinem wesentlichen Inhalte mit der vielgegliederten Sphäre des zweiten Beweises zusammen falle: denn dieser beruhet wesentlich darauf, daß der Seele nach ihrer eigensten Bestimmung das Siegel der Unsterblichkeit aufgedrückt und der Begriff der Fortdauer einverleibt sey. Auf diesem Begriffe ruhet auch der dritte Beweis: in sofern sind beide sich gleich; der Unterschied besteht nur darin, daß in dem zweiten der Begriff noch nicht als Begriff, sondern die unendliche Entwicke-

1) Aur. Augustini De immortalitate animae liber unus. c. 12. Außer dieser Schrift, welche eine ganze Reihe von Beweisen für die Unsterblichkeit enthält, ohne daß diese Vielheit die Triplicität überbieten könnte, sind von den kleinern Abhandlungen des Augustinus besonders der Dialog de Quantitate animae von Wichtigkeit für die Geschichte der Unsterblichkeit. Es werden hier 7 Grade oder Stationen gezählt, in welchen die Seele sich entwickelt, bis sie vor Gott steht und bei Gott bleibt. Die letzte Station ist Mansion: contemplatio Dei apud Deum. Außerdem ist die Schrift des Augustinus de spiritu et anima schon oben genannt worden.

lungs-Fähigkeit als objective Eigenschaft der daseyenden Seele, oder die Erinnerung als die ihr eingeborne Wissenschaft des nie anfangenden Vergangenen, hiermit des Ewigen, gefaßt, und hiervon auf die Fortdauer, mithin von einem Seyn auf das andere, von dem Wesen des Seyns auf dessen Zukunft geschlossen wird, während im dritten Beweise der Begriff der Fortdauer als das Denken gefaßt, und von diesem erst auf das Seyn der Fortdauer oder auf die Realität des Begriffs, von dem subjectiven Denken zu dessen objectiver Realität übergegangen wird. Ein anderer Unterschied findet sich auch nicht zwischen dem teleologischen und ontologischen Gottes-Beweise; jener findet Gott, als Subject, in der objectiven Welt, indem er von der Realität des Objects, als der Schöpfung, auf die Realität des Subjects, als des Schöpfers, schließt: dieser denkt Gott, und schließt von dem Denken auf dessen Realisation, von dem, was sich denken läßt und gedacht werden muß, auf dessen wirkliches Daseyn. Die Wahrheit dieses Beweises ist der Begriff des Denkens, welcher das Seyn in sich begreift, ohne ihn erst wo anders her erheischen zu müssen. — So ist auch der erste Beweis mit dem dritten darin übereinstimmend, daß beide auf der Einheit ruhen: der Unterschied liegt nur in der Unmittelbarkeit der Einheit, welche erst im dritten Beweise sich vermittelt.

Wir haben gesehen, wie die gangbaren Beweise für die Unsterblichkeit im Lichte der Speculation sich abspiegeln und zu ihrer Wahrheit verklären. Das Merkwürdigste ist aber, daß wir zu dieser Entwickelung die Fäden in einem Systeme fanden, welches der persönlichen Fortdauer am

entschiedensten entgegengesetzt zu seyn scheint. Spinoza lieferte uns selbst die Waffen gegen den pantheistischen Untergang des Selbstbewußtseyns, welches nur noch mehr von der Unvertilgbarkeit des Begriffs der Unvertilgbarkeit Zeugniß ablegt.

So ist es auch merkwürdig, daß Leibnitz wie Epikur von Atomen ausgeht, aber auf das entgegengesetzte Resultat hinauskommt, indem er daraus die persönliche Fortdauer des Menschen nach seiner untheilbaren Innerlichkeit beweiset. Es ist nicht weniger merkwürdig, daß in dem Leibnitz'schen Systeme der Inhalt aller drei Beweise aus- und hintereinander sich entwickelt, denn es führt uns vorerst aus dem Zusammengesetzten in das Einfache zurück: somit beginnt dieses System mit dem Inhalte des ersten Beweises; es führt uns demnächst durch alle Reihen und Ordnungen der Monaden bis zur vernünftigen Monas, zuletzt bis zur göttlichen Urmonas, in welcher Alles lebet, webet und ist, in welcher Alles besteht, — damit ist der Kern des zweiten Beweises getroffen, — und überall nichts vergehen kann — so gelangen wir zum dritten Beweise. — Zunächst wird jeder Monade certa quaedam *αὐτάρκεια* zugeschrieben: das Zweite ist, daß ursprünglich nur der Urmonas diese Autarkie zukommt, und die geschaffenen Monaden als continuae divinitatis fulgurationes bestehen, durch fortgehende Schöpfung erhalten werden. Hiervon ist die Folge, daß Nichts vergeht. Nequeunt monades interire nisi per annihilationem. Aber diese Annihilation wäre Annihilation des göttlichen Willens: und so kommt es zu dem Schlusse, quodlibet animal, quamvis machina ipsius saepius ex parte pereat, animaque involucra or-

ganica vetera relinquat, vel nova capiat, esse indestructibile. Es ist nur noch zu erinnern, wie die Leibnitzsche Monadenlehre, welche den ganzen Cyklus der Unsterblichkeitsbeweise durchläuft, sich neuerlichst in der Unterredung Göthe's mit Falk poetisch wieder verjüngt, und Fleisch und Bein gewonnen hat, und hiermit wieder concret geworden ist.

Hiermit wird es immer deutlicher, daß der erste Beweis für die Unsterblichkeit, welcher der metaphysische genannt zu werden pflegt, die Grundlage aller weiteren Beweise ist, aber auch diese weiteren Beweise nothwendig zu seiner eigenen Entwickelung und Ausbildung an sich hat. Es ergiebt sich aber auch ferner, daß der erste Beweis selbst innerhalb seiner eigenen Sphäre zwei äußerlich sich völlig entgegengesetzte Seiten zu seinem Inhalte hat. Das Erste ist, daß er die Seele als immateriell in ihrer Trennbarkeit und Unabhängigkeit von ihrem materiellen Leibe aufzeiget und hiermit der Gewalt des Todes entzogen weiß. Aber diese Unabhängigkeit der Seele von ihrem äußeren, sicht- und tastbaren Leibe setzt schon voraus, daß sie an ihr selbst ein sie begränzendes, von Anderm scheidendes Moment, und hiermit an ihr selbst ihren Leib hat. Das zweite Glied des ersten Beweises ist daher die immanente Einheit und Unzertrennlichkeit der Seele und des Leibes, welche unerlaßlich ist, wenn die Seele in ihrer Trennung von dem äußeren Leibe, als sie selbst, individuell fortbestehen soll. Die Seele muß von ihrem äußern Leibe verschieden, mit ihrem innern Leibe aber unzertrennlich Eins seyn, wenn sie nach der Trennung von dem äußern Leibe

ihre Individualität oder Unzertrennlichkeit, hiermit Selbstständigkeit bewahren soll. Wenn Philo zur Erweisung der Unsterblichkeit auf die Ablösbarkeit der vernünftigen, gottbewußten Seele von dem Leibe, als der Fessel, das ganze Gewicht legt, so setzt er schon ein ihr immanentes Organ, die Unablösbarkeit ihrer selbst von ihrem innersten Bande voraus. Das zweite Moment führt unmittelbar zur Unsterblichkeit, das erste nach seinem Inhalte mittelbar zur Auferstehung, welche zunächst den trennbaren, dem Tode unterworfenen Leib betrifft. Der Tod des Leibes ist nichts anderes als die Fortsetzung der disjectio membrorum, die sinnliche Vollendung der Spaltung, in welcher die ganze Natur gegenwärtig besteht. Wie der Inhalt des ersten Beweises in den zweiten führt, ist ebenfalls an der Philosophie des Philo zu sehen, indem er nur der *ψυχὴ λογικὴ, διανοητικὴ*, die Unsterblichkeit vindizirt, weil sie göttlich, und als solche frei ist; und dieß ist sie, weil dem von ihr trennbaren Staube Gott selbst seinen Geist eingehaucht, und den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen hat [1]). Darum ist auch das Ziel des Menschen: Gott zu schauen. So lehrt auch Plotinos. Wie hiernach einerseits die Trennung der Seele von dem Leibe mittelst der Auferstehung des letztern zur Wiedervereinigung mit demselben sich entwickelt, so führt andrerseits das unzertrennliche Fürsichseyn oder die Individualität der Seele in ihrem innern Leibe, — welche Unzertrennlichkeit auch

1) A. F. Dähne: Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle. 1834. Erste Abtheil. Seite 288—340.

eine Trennung ist, — indem sie hiernächst zum Bewußtseyn erwachet und aufersteht, auf ihrem fortgesetzten Wege zur Gemeinschaft mit Gott, folglich zur Persönlichkeit des Geistes, ohne welche die Gemeinschaft nicht denkbar und das Schauen Gottes äußerlich bleibt und hiermit sich selbst widerspricht.

Aber nichts ist so wichtig, als dieses, daß wir in der stetigen Fortbewegung der Beweise von Moment zu Moment, von Glied zu Glied, die *physiologische* Bedeutung in voller Klarheit und Bestimmtheit auffassen lernen. Die Entwickelung der Seele ist wesentlich physiologisch, sie besteht wesentlich in dem intimen Verhältnisse der Seele zum Leibe: es ist zu sagen, daß die Seele nicht sowohl sich selbst in ihrer Abstraction, sondern ihren Leib, ihr Verhältniß zum Leibe entwickelt, verklärt, durchdringt. Eben deswegen ist der Gipfel der physiologischen Entwikkelung die Personalität. Wir erkennen daher sogleich in der ersten Fortbewegung der Beweise, sogleich in der zweiten Hälfte des ersten Beweises, das physiologische Prinzip, welches alsbald mit der ersten Leiblichkeit der Seele heraustritt. Merkwürdig ist in dieser Beziehung die Beweisführung in der Wolf'schen Schule, welche in der Sphäre ihres metaphysischen Beweises nicht bei der abstracten Einheit stehen bleibt, sondern sofort auch zur Leiblichkeit der Seele fortschreitet, und erst in deren physiologischer Entwickelung die Fortdauer des Selbstbewußtseyns begründet findet, womit der Uebergang zu dem zweiten Beweise gewonnen ist. Das Erste ist allerdings die abstracte Einfachheit der Seele: anima est ens simplex; daraus folgt

ihre Incorruptibilität. Aber mit dieser Unverwüstlichkeit der Seele ist noch nicht die Fortdauer des Selbstbewußtseyns erwiesen. Denn das Selbstbewußtseyn beruht auf der Verbindung der Seele mit dem ihr eingeborenen Leibe; dieser Leib wird daher zur Unterscheidung von seiner Palpabilität als Leibchen bezeichnet, die Seele in dieser ihrer Ehe mit dem Leibe als Person gefaßt. Aber diese Verbindung hat wieder die Schöpfung zu ihrer Voraussetzung, welche sich in jeder Zeugung und Geburt erneuert und das Erzeugte über den Tod hinaus begleitet: die Einverleibung der Seele ist der Act der Schöpfung, in dessen ununterbrochener Fortsetzung der physiologische Prozeß besteht. Die Seele war zunächst ex sua natura, nach ihrer Einfachheit unverwüstlich: aber ihre Unzertrennlichkeit von ihrem Leibe folgt nicht aus ihrer Natur, sondern aus dem Begriffe der Schöpfung, aus dem Wesen Gottes, welcher sie so erhält, wie er sie erschaffen hat. Der Tod des Leibes ist hiernach nicht als Entleibung der Seele zu fassen, die Seele wird nicht entleibt, wenn der Leib entseelt wird, sondern der Tod des Leibes ist vielmehr Verjüngung des Leibes, Transformation. Wie nun auf der Verbindung der Seele mit ihrem Organe, mit dem Leibe, das Bewußtseyn beruht, so erklärt sich jetzt auch die Fortdauer des Bewußtseyns, näher die Erinnerung, recordatio, physiologisch. Im Tode erfolgt Transformation, immer innigere Durchdringung des Leibes und der Seele, wodurch nach den überall sich offenbarenden physiologischen Gesetzen das Bewußtseyn mit allen seinen Vorstellungen als Erinnerung immer klarer, immer bestimmter und leuchtender sich einbildet. So gelangt die Seele vermöge ihrer Perfectibilität von einer Klarheit zur

andern [1]). Hiermit stehen wir schon in dem zweiten Beweise, welcher im dritten zum Begriffe der Persönlichkeit sich vollendet.

Das physiologische Prinzip der Beweisführung, welches hauptsächlich in der zweiten Beweissphäre zum Bewußtseyn kommt, gehet von der Verbindung des psychischen und des somatischen Moments aus, von welcher das Bewußtseyn bedingt ist, und gelangt in dem Begriffe der Personalität zur Einheit beider Momente. Glieder der Bewegung sind erstens die Präexistenz oder vielmehr die Essenz, zweitens die Schöpfung und Zeugung, womit Göttliches und Menschliches, oder vielmehr Unendliches und Endliches Eins werden, drittens die Perfectibilität, welche, und zwar in der Form des Bewußtseyns, durch die Verbindung des Unendlichen und Endlichen unabweislich einbedungen ist, näher die Entwickelung des geschaffenen Geistes, mittelst welcher er das selbst wird, wozu er geschaffen ist, womit aber auch die Möglichkeit gegeben ist, auf dem Wege der Selbstentwickelung aus Gott, von der Macht, aus der sich das endliche Selbst entwickeln soll, subjectiv sich loszureißen und in diesem Abfalle zu verstocken, bis die göttliche Macht zum Zweitenmale schöpferisch sich hernieder läßt. Das Letzte ist immer wieder die Persönlichkeit, mittelst welcher sich die Perfectibilität vollendet, ohne aufzuhören, und den Frieden findet, ohne einzuschlafen. Ueber diese Vorstellungen und Begriffe haben wir bereits Dante, Purg. XVIII., 49 folg., XXV., 37 folg., gehört, oder auf ihn verwiesen.

---

1) Thümmig Institut. philosophiae Wolfianae. Tom. I. §. 265 —274. Idem de imm. animae.

Auch in unserer Zeit ist das Recht dieser physiologischen Betrachtung nach seiner Tiefe und Wahrheit von mehrern Seiten wieder zur Sprache gebracht worden [1]). Es fehlte nur noch, auch zur Sache zu schreiten, und hier tritt uns gerade in der neuesten Zeit eine Lebensgeschichte der Seele [2]) mit den sorgfältigsten Beobachtungen, die ihren zarten Gegenstand von Schritt zu Schritt begleiten, mit den sinnreichsten Reflexionen und inhaltvollsten Kombinationen entgegen: es kommt nur darauf an, daß der reiche Stoff nicht sowohl äußerlich vermehrt, als innerlich immer weiter verarbeitet werde, und hiermit die immer tiefer in die verborgene Welt des Wunders dringende Nacht-

---

1) Besondere Beachtung verdient in dieser Beziehung Freder. Christ. Sibbern de praeexistentia, genesi et immortalitate animae. Hauniae 1823. Dieses Programm enthält mehr als manches Buch. Der physiologischen Erörterung wird hier außer der metaphysischen und moralischen Beweisführung auch der Gedanke der Ewigkeit, persuasio immortalitatis, als Grundlage aller Demonstration vorausgeschickt. Beiläufig wird der Begriff der Perfectibilität mit Beziehung auf Fr. Baader: sur la notion du temps von der abstracten Vorstellung der schlechten Unendlichkeit befreit, quae hominem per secula seculorum jubet currere ad finem, quem nunquam sit consecuturus.

2) Schubert, Gotthilf Heinrich: Die Geschichte der Seele. Stuttgart. 1ste Aufl. 1830. 2te Aufl. 1833 in 2 Bänden. — Der Verfasser führt uns aus dem noch abstracten, farblosen Lichte, aus der Oberfläche der Erscheinung in die unterste Tiefe des Daseyns, hiermit in das Wunder und in die Nacht herab, oder in das Wesen des Seyns: aber der Glaube trägt die Fackel voraus, und so kommen wir auch wieder zum ersten Frühmorgen herauf, wo der gewonnene Inhalt in tausend Bildern sich zu gestalten und zu lichten anfängt. Die Nacht ist die Mutter des wirklichen Lichts, der Leib der lichtdurchdrungenen Farbe. Ohne in jene Nacht herabzusteigen, kann der Geist nicht zu diesem inhaltvollen Lichte sich erheben.

seite nach einem schönen, warmen, helltrüben Morgen immer heller und kräftiger zu Licht und Tag sich hervorhebe und in allen Farben sich verkläre.

Es ist nachgewiesen worden, wie die Triplicität der Beweise für die Unsterblichkeit, welche einmal auf der Einfachheit, zweitens auf der Unendlichkeit der Seele, drittens auf dem Denken beruhen, in der immanenten Entwickelung des Begriffs der Seele sich wiederholt und verklärt, indem die Seele zuerst als das Individuum, wie eins gegen das andere, zweitens als das Bewußtseyn seiner und des Andern, hiermit Gottes, drittens als der Geist in seiner Persönlichkeit, d. h. in der Identität oder Vermittelung des Selbst mit dem Andern im Individuum sich erweiset.

Diese Triplicität entwickelt sich auch von selbst aus der Stellung, in welcher wir die Seele finden. Diese Stellung ist die Mitte mit ihren beiden Seiten. Wie wir die Seele finden, ist sie schon: ihr Gewordenseyn liegt als gewesen, als Wesen hinter ihr, ihre Zukunft vor ihr.

Die Frage über die Unsterblichkeit der Seele ist daher zunächst eine Frage der Gegenwart an die Zukunft, welche noch zu fehlen scheint. Die Frage wird von der Gegenwart unmittelbar an die Zukunft gerichtet. Darum gingen wir auch zuerst diesen Weg, die Seele in ihrer Fortbewegung bis zum endlichen Geiste zu verfolgen, indem wir von der Mitte aus, in welche sie gestellt ist, unmittelbar und gradeaus vorwärts schritten. Und wie die Frage aus der Gegenwart kam, so wurde auch die Antwort aus ihr entnommen: die Gegenwart antwortete statt der Zukunft, indem sie diese wird. Auf diesem Verfahren ruhet in sei-

nem Grunde auch der sogenannte metaphysische Beweis für die persönliche Fortdauer der Seele, indem er die letztere unmittelbar ergreift, wie sie ist, und das in der Zukunft sucht, was ihr als Gegenwart noch fehlt, denn dieß ist die Zukunft. So verhält es sich auch mit dem kosmologischen Beweise für das Daseyn Gottes, welcher das, was der Welt, wie sie ist, noch fehlt, in dem höchsten Wesen sucht: die Welt ist selbst dieses, daß sie den sucht, der da kommen soll, sie zu verklären und zu erfüllen, ohne den sie — Nichts ist. Die erste Frage nach Gott sucht ihn in der Zukunft, weil sie ihn jetzt noch nicht gefunden, weil sie ihn hier vermißt.

Der Weg der Fortbewegung der Seele aus der Gegenwart in ihre Zukunft ist nicht sobald zurückgelegt, als er auch aus der Zukunft in die Vergangenheit zurückweiset, welche den Hintergrund der Gegenwart bildet und die Voraussetzung derselben ist. So wird die Frage über die Unsterblichkeit von der Gegenwart an die Vergangenheit gerichtet: die Frage der Gegenwart geht nunmehr nur mittelbar an die Zukunft, denn die Basis der Zukunft und der Gegenwart wird in dem Gewesenen, als dem Wesen, gesucht. So hat uns vorhin wirklich der endliche Geist, zu welchem sich die Seele entwickelt und enthüllt hatte, auf den absoluten Geist zurückgeführt, welcher vor dem endlichen Geiste gewesen ist, und als der absolute auch ist und seyn wird. In ihm fanden wir den Ursprung oder das Wesen des gewesenen Innern der Seele, welches mittelst der Entäußerung oder Existenz zur Zukunft der Seele in Gott hinüberführt. Denselben Weg aus der Gegenwart in die Vergangenheit und durch diese zur Zukunft entdecken

wir nun auch in dem moralischen Beweise für die Unsterblichkeit, denn dieser führt uns von der Bestimmung der Seele, als Bestimmtheit, auf das bestimmende Wesen, welches sie ebensowohl zu ihrer Voraussetzung nach ihrer Existenz, als zu ihrer Gewähr für ihre Zukunft hat. In dem endlichen Geiste finden wir ein Vermögen für alle Dimensionen der Zeit und für deren Vereinigung: das Gedächtniß verwahrt den Inhalt der Vergangenheit, als gedachtes Denken, die Erinnerung vergegenwärtigt diesen Inhalt und läßt nichts verloren gehen: sie ist nicht umsonst gegeben, und darum ist sie nach Platon die Bürgschaft der selbstbewußten Zukunft, welcher sie den Inhalt zuführt. Oder woher kommt die Erinnerung als aus dem gewesenen Wesen, wozu ist sie gegeben und wohin geht sie anders, als daß sie für die Zukunft bestimmt ist? In gleicher Weise führt uns der physikotheologische Beweis für das Daseyn Gottes nicht minder von dem Bedingten auf das Unbedingte zurück, welches vor dem Bedingten gewesen ist: er führt von dem zufälligen Seyn der Welt in deren *Wesen*, und von diesem Wesen der Welt auf das bestimmende Urprinzip derselben zurück. *Die zweite Frage nach Gott sucht ihn mithin in der Vergangenheit* als das Erste, denn sie entsteht aus der Reflexion in das Wesen der Welt.

Aber die Frage über die Fortdauer der menschlichen Seele wird in ihrer Fortbewegung immer dringender und kühner. Hatte sie sich zuerst aus der Gegenwart unmittelbar an die Zukunft oder an die Postexistenz, um die es ihr unmittelbar zu thun war, hatte sie sich demnächst aus der Gegenwart nur mittelbar an die Zukunft, nämlich zuvor an die Vergangenheit, welche sie als das gewesene We-

sen zu ihrer Erfüllung und Ergänzung nicht entbehren konnte, an ihre eigene Präexistenz, welche sie nur in Gott als Wesen geborgen finden konnte, mit ihrem Anliegen gewendet, so wendet sie sich nun an die volle Zeit, welche die Gegenwart als die Mitte in sich vermittelt, an die Einheit ihrer drei unterschiedenen Richtungen, welche der Begriff des Geistes sub specie aeternitatis durchdringet, an die Wahrheit der Zeit, welche sich als Ewigkeit manifestirt. So gelangten wir vorhin zu dem Begriffe der absoluten Persönlichkeit, welche, alle Zeit durchdringend, war, ist und seyn wird, und aus diesem zu dem Wesen der bedingten Persönlichkeit, welche nach ihrem Wesen mit der Gegenwart auch Vergangenheit und Zukunft in sich faßt. So fand auch vorher der dritte Beweis für die Unsterblichkeit in dem Denken selbst die Gewähr des Denkens, denn es umfaßt in der Gegenwart alle Dimensionen der Zeit. So fand auch der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes in dem Begriffe des vollkommensten Wesens dessen Realität inbegriffen. Denn die Vollkommenheit ist dieses, daß nichts mangelt, sondern alle Seiten und Richtungen Eins sind, hiermit Ewigkeit: so ist auch die Gegenwart nur in sofern wirklich oder vollkommen, als sie alle Dimensionen in sich faßt: zum *wirklichen* Seyn gehört nicht bloß dieses, *jetzt* zu seyn, sondern das Seyn selbst.

Wo Leben sich des Lebens freut,
Da ist *Vergangenheit* beständig,
Das *Künftige* voraus lebendig,
Der *Augenblick* ist Ewigkeit [1]).

---

1) Göthe's Werke, l. H. XLVII. 74.

Der Geist ist unsterblich, weil er ewig ist, und er ist ewig, weil er in sich ist, d. h. weil seine Unendlichkeit gegenwärtig, seine Zukunft concret in ihm, mit ihm verwachsen ist [1]). Wie das Wesen, *ουσια*, gewesen ist, und auch gegenwärtig ist, *τὸ τί ἦν εἶναι*, so ist es auch als zukünftig gegenwärtig: das Erste ist auch das Letzte, *τέλος*. Die Unendlichkeit kommt erst zu ihrer Wahrheit und Wirklichkeit dadurch, daß sie vollendet, und als vollendet da ist, als vollendet nicht allein gewesen, sondern gegenwärtig ist. Die Entelechie, oder die Vollendung, ist wesentlich Endelechie, Ausdauer. Dieß ist das Resultat aller Beweisführung.

Es muß mithin bei der Unsterblichkeit der Seele nicht vorgestellt werden, daß sie erst späterhin in Wirklichkeit träte, es ist vielmehr gegenwärtige Qualität; der Geist ist ewig, also deshalb schon gegenwärtig: der Geist ist gegenwärtig, also deshalb schon ewig. Diese Ewigkeit des Geistes in sich ist, daß der Geist zunächst an sich ist — dieß ist das erste Beweismoment —; aber der nächste Standpunkt ist das Seynsollen, welches aus dem Bewußtseyn als der Entzweiung hervorgeht: nämlich daß der Geist nicht seyn soll, wie er nur natürlicher Geist ist, sondern daß er seyn soll, oder werden soll, wie er an und für sich ist, er soll nicht stehen bleiben auf dem Standpunkte seines natürlichen Ansichseyns — dieß ist das zweite, das moralische Beweismoment —; das Letzte ist, daß er sich selbst gleich wird, indem er an und für sich ist — dieß ist der on-

---

1) Hegels Werke. XII. 427.

ontologische Beweis, der Begriff des Geistes selbst [1]), welcher nur durch die Persönlichkeit vermittelt wird.

Es ist daher mit Recht gesagt worden, daß die Bestimmungen der Zeit, durch deren Epochen sich der Entwickelungs-Prozeß der Seele verläuft, die Momente des Geistes selbst sind, der sich in seiner Selbsthervorbringung seine Gleichheit mit sich selbst durch die Einheit des Inhalts mit seiner Form bewährt [2]). Hiermit ist die Triplicität der Entwickelung nur noch mehr bestätigt.

Nach dem Gesagten ist die Unsterblichkeit der Seele näher als die Wirklichkeit der Seele, als des Geistes, und die Zukunft ist concret als schon daseyend, als die Gegenwart zu fassen. Diese Wirklichkeit entwickelt sich zuerst aus dem Seyn des Individuums, hiernächst aus dem Wesen des Subjects, zuletzt aus dem Denken selbst, welches allein wirklich und als der Geist persönlich ist.

Eigentlich beruht das ganze Beweisverfahren auf den drei Worten: Cogito ergo sum, nur daß sich ihr Inhalt von Stufe zu Stufe mehr entwickelt, indem das Präsens des Seyns, von dem Denken befruchtet, als prägnant sich erweiset, d. h. es hat seine Entwickelung in sich. Die erste Bedeutung ist diese: die Seele denkt, darum ist sie einfach, Monas, und als einfach wirklich, morgen wie heute. Die zweite Bedeutung ist die Entzweiung: die Seele denkt, darum ist sie unendlich, sie denkt sich und Anderes, hiermit Gott

1) Hegels Werke. XII. 220.

2) Die Wissenschaft der Metaphysik im Grundrisse. Von Dr. K. Ph. Fischer. Stuttgart 1834. S. 176.

selbst, sie denkt und wird gedacht, als Subject von dem denkenden Subjecte gedacht: Cogito ergo cogitor: cogitor ergo sum. Die Seele ist und Anderes ist auch: beides denket und wird gedacht. Die dritte Bedeutung ist das Denken selbst, welches das Seyn in sich schließt: was vernünftig ist, ist wirklich: der Geist ist des Geistes und für den Geist [1]).

Es kann hier noch erwähnt werden, daß in der dogmatischen Philosophie nicht allein das Daseyn, sondern auch das Wesen Gottes auf drei unterschiedenen Wegen gesucht und aufgewiesen worden ist. Diese Wege sind bekanntlich als via negationis, causalitatis und eminentiae bezeichnet worden: es liegen ihnen eigentlich dieselben Kategorieen zum Grunde, welche wir schon in den Beweisen für das Daseyn Gottes und für die Wirklichkeit der Seele entdeckt haben: wir finden sie aber auch in der Kantischen Kategorieentafel unter dem Rubrum der Qualität als Negation, Realität und Limitation (Koncretion) in anderer Form wieder. Die durchgehende Analogie dieser zu dem Wesen Gottes führenden Wege mit den theologischen Daseyns- und den psychologischen Unsterblichkeits-Beweisen bedarf hier nur einer Andeutung. Im kosmologischen Beweise wird, auf dem Wege der Negation, aus dem, was die Welt selbst nicht ist, was sie nicht selbst

1) Hiermit wäre die Philosophie des Kartesius, welche von dem Verhältnisse des Denkens zum Seyn ausgeht, sowohl in Beziehung auf die Beweise von dem Daseyn Gottes, als auch in der Anwendung auf die Unsterblichkeitslehre zu vergleichen. Ren. Cartesii Meditationes de prima philosophiâ, in quâ Dei Existentia et animae Immortalitas demonstratur. 1641.

in sich hat, auf das Daseyn desselben außer der Welt, im teleologischen wird, wie auf dem Wege der Kausalität, aus dem, was sie ist, auf ihre Voraussetzung, endlich im ontologischen, als auf dem Wege der Eminenz, aus dem Begriffe der Vollkommenheit auf deren Realität geschlossen. So verhält es sich auch in der psychologischen Beweissphäre. Es ist überhaupt der Weg der Negation, wenn der Seele die Zukunft, die ihr noch zu fehlen scheint, zugeschrieben, und hiermit aus dem, was sie noch nicht ist, aber nach ihrer Einfachheit zu ihrem Begriffe gehört, auf die Realität dieses Fehlenden geschlossen wird. Aber auch zu dieser Einfachheit oder Immaterialität der Seele führt uns erst der Weg der Negation, denn wir finden die Seele zunächst in die Materiatur versenkt, wir schließen erst aus dem, was sie in diesem Zustande ist, weil es ihrem Wesen nicht entspricht, auf ihre Immaterialität, aus ihrer Aeußerlichkeit auf ihre Innerlichkeit, aus der Vergänglichkeit des Aeußern auf die Unvergänglichkeit des Innern. Der moralische Beweis schließt hingegen von dem, was die Seele potentiâ schon ist, auf dessen Realisation: dieß ist der Weg der Kausalität, welcher von dem, was ist, ebensowohl rückwärts auf eine der Wirkung entsprechende Ursache, als auch vorwärts auf eine dem Anfange und Fortgange gemäße Folge verweiset. An dieser Zweiseitigkeit des Kausalitäts-Gesetzes, welches rückwärts und vorwärts sich geltend macht, welches auf ein Erstes zurückweiset, und dieses erst im Letzten erreichet, entwickeln sich die schon früher entdeckten Doppel-Formen des moralischen oder teleologischen Beweises, welcher aus der Existenz nicht allein in die Präexistenz oder Essenz vor der Existenz, son-

dern auch in die Postexistenz, d. i. in die Wirklichkeit nach der Existenz einführt. Das *ὅθεν* liegt als der Anfang rückwärts, das *οὗ ἕνεκα* als das Ziel vorwärts, aber es kommt nicht wo anders her, sondern beides ist Eins als das Gute. Das Dritte ist, daß der ontologische Unsterblichkeitsbeweis auf dem Wege der Eminenz sich entwickelt: die Eminenz des Seyns ist das Seyn nach allen Dimensionen: dieses prägnante Seyn findet erst im Denken seine Wahrheit. Das Denken ist der Anfang und das Ende des Seyns.

Aus diesen Andeutungen ergiebt sich, daß alle diese unterschiedenen Beweisformen nur in ihrem Inhalte verschieden sind, indem sie ebensowohl das Daseyn, als das Wesen Gottes, und gleichermaßen ebensowohl das künftige Daseyn, als auch das Wesen der menschlichen Seele oder des geschaffenen göttlichen Ebenbildes mit- und nacheinander entwickeln. Nach diesem Inhalte bestimmt sich das Verhältniß der unterschiedenen Beweisformen. Seyn und Wesen hängen selbst so zusammen, daß erst die Einheit beider die Wahrheit ist.

Ehe wir weiter gehen, ist hier eine aus der kritischen Philosophie hervorgegangene psychologische Konstruktion der Seele zu erwähnen, welche um so mehr Beachtung erheischt, als sie nicht allein die drei psychologischen Beweissphären der dogmatischen Philosophie in sich aufnimmt, wiewohl ohne sich dessen bewußt zu werden, sondern auch auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Philosophie in der immanenten Entwickelung der Seele ihre Wahrheit

findet [1]). Es werden nämlich der Seele, ihrer Einheit unbeschadet, zwei Elemente zugeschrieben, eine Richtung nach außen und eine Verinnerung: diese werden als Expansiv- und Attractiv-Kraft, als Beziehung auf das Object und Subject, oder kürzer als Trieb und Sinn unterschieden. Das Dritte ist eben als Einheit die Wahrheit beider [2]). Aus dem Verhältnisse beider nur in ihrer Synthesis oder dynamischen Einheit wirksamer, hiermit wirklicher Elemente entwickeln sich nach der Kategorie der Quantität die drei Hauptvermögen der Seele, als Vorstellungskraft, wo der Sinn, als Begehrung, wo der Trieb das Uebergewicht hat, und als Gefühl, wo kein Uebergewicht stattfindet, nach der Kategorie der Qualität hingegen die drei unterschiedenen Stufen der Ausbildung, worauf die Perfectibilität der menschlichen Seele beruht. Die erste Stufe ist die Periode der Individualität oder Sinnlichkeit, welcher die Periode der Verständigkeit folgt, worauf die Periode der Vernünftigkeit den Beschluß macht. Der ersten Periode ist das Sinnliche, der letztern das Unsinnliche oder Unendliche ihr Gegenstand: die mittlere schwebt zwischen beiden [3]). Abgesehen von allem Uebrigen, was dem besonderen Standpunkte dieser Ansicht angehört, erkennen wir auch in diesen Lineamenten einer sinnreichen Kombination zuerst die Einheit der unterschiedenen Bestimmungen der Seele,

1) Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele. Als Grundlegung zu einer wissenschaftlichen Naturlehre derselben. Von Christian Weiß. Leipzig 1811. S. 32 folg. §. 6. folg.

2) Ebendaselbst. S. 39. §. 7.

3) Ebendaselbst. S. 48. §. 8 folg.

oder die Einfachheit als Einheit des Inneren und Aeußeren, der Seele und des ihr immanenten Leibes, zweitens die Diremtion dieser Einheit, welche sich quantitativ in der nach Außen gerichteten Begehrung, qualitativ in dem zwischen Innern und Aeußern schwebenden, beides trennenden und doch wieder vermitteln wollenden Verstande, zu erkennen giebt, drittens die vermittelte Einheit quantitativ in dem Gefühle, welches nicht als Neutralisation beider Elemente, sondern als Ausgleichung gefaßt wird, und qualitativ in der Vernunft, welcher auch der Wille zum Unterschiede von der Begehrung angehört. Die Vernunft wird zugleich zur Unterscheidung von der Individualität als Universalität gefaßt. Universalität ist wörtlich die im Kreislaufe der Begriffsbewegung vermittelte Einheit: der Vers, der aus der unmittelbaren Einheit vermittelt hervorgeht. Wir haben die Wahrheit dieser Universalität als Personalität erkannt, so wie die Wahrheit des Verstandes das Bewußtseyn in seiner Duplicität ist, und die Sinnlichkeit die Individualität zu ihrer permanenten Wahrheit hat.

Auf Grund dieser sinnreichen Auffassung der Seele in ihrem Wesen und Wirken kann gesagt werden, daß der erste Beweis, der theoretische, die Seele im engeren Sinne, und der zweite, der praktische, den Leib im engeren Sinne betrifft, während der dritte, der ontologische, beides, Leib und Seele, Seyn und Denken, das *ὄν* und den *λόγος* in sich begreift. Der erste Beweis hat das Einfache oder das Innere, das Wesen, die Intension der Kraft, den Sinn, der zweite das Aeußere, das Wirken,

die Expansion der Kraft, den T r i e b nach Außen, zum Gegenstande: der erste Beweis ist eben darum theoretisch, weil er seinen Gegenstand nach der Seele desselben, nach dem Wesen desselben, betrachtet, der zweite praktisch, weil er seinen Gegenstand nach dem Leibe dieses Gegenstandes, nach dem Wirken desselben, auffaßt. Der Leib ist recht eigentlich als die Aeußerung der Seele die praktische Richtung derselben, das Thun des Denkens, so wie die Seele das Denken des Denkens ist. Im Lichte der Speculation erweisen sich Seele und Leib als Momente des Geistes, von welchen keins für sich ist: die Seele als das Innere, das ruhige, für sich unthätige Centrum, (es ist aber nicht für sich): der Leib als die Aeußerung dieses Innern, als Thätigkeit: womit jene als das theoretische, dieser als das praktische Moment Geltung erhält. Wie die Seele, so ist auch die Seligkeit das ruhige, beschauliche, herrschaftliche, wie der Leib, so ist auch die Leiblichkeit das thätige, wirkende, dienende Moment, — und Keines ohne das Andere, denn die Schöpfung ist als die dienende Leiblichkeit des herrschaftlichen Prinzips selbst theilhaftig, weil es ihr kein fremdes ist.

Es ist bisher die Folge=Ordnung der theologischen und psychologischen Beweise historisch nachgewiesen, und in der Entwickelung des Gedankens selbst gerechtfertigt worden. Hierzu gehört aber auch ferner dieses, daß auch die Stellung des Bewußtseyns, in welcher sich jene Stellung der drei Beweise successiv ergiebt, nachgewiesen werde. Die Thürme eines Domes verschieben sich, je nachdem sich der Standpunkt des Betrachtenden verändert: es fragt sich, ob sich nicht auch die Stellung obiger Beweise nach der ver=

schiedenen Stellung des Subjects, vor welchem sie sich entwickeln, verändern und verrücken werde. Nach der entwickelten Stellung beginnen die Beweise sogleich in ihrem ersten Anfange mit dem Unterschiede zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren, Seyn und Wesen, Leib und Seele: es ist die Differenz zwischen dem Innern und Aeußern, zwischen Subject und Object schon vorausgesetzt, die Anderheit ist schon da, und die Beweise für die persönliche Fortdauer bestehen eben in dem Bestreben, das Individuum als Monas vor der Anderheit zu schützen, — bis sich diese endlich selbst aufhebt. Hieraus folgt also, daß diese ganze Rezension der theologischen und psychologischen Beweise, von der kosmologischen bis zur ontologischen Sphäre, so wie die Begriffsentwickelung der Seele selbst, von ihrer Individualität bis zu ihrer Persönlichkeit, in der aufgezeigten Gliederung und Folgeordnung erst auf dem Standpunkte der Reflexion oder der Differenz sich rechtfertigt. Hiermit ist aber auch sofort jeder Angriff gegen diese Successions-Ordnung zurückgewiesen, weil erklärt. Der Standpunkt der Differenz, näher der Reflexion, war aber um deswillen zum Grunde zu legen, weil erst hiermit die Philosophie nach ihrer dialektischen Weise beginnen und hiermit zur Besinnung, Betrachtung und weiteren Zergliederung kommen kann. Darum ist denn auch in dieser Stellung der Differenz der Anfang dieser, daß von dem nächsten oder sichtbaren Gegenstande auf den entferntesten oder unsichtbaren fortgegangen wird: die Mitte besteht darin, daß von dem Gewollten zum absoluten Wollen, von dem Bestimmten zu dem in sich bestimmten Bestimmenden fortgeschritten wird: das Letzte und Höchste ist aber die durch-

dringliche Identität des Entgegengesetzten, womit sich der Standpunkt des Dualismus selbst aufhebt, indem er dem noch subjectiven Begriffe objective Realität zuschreibt.

Wenn wir hingegen von diesem Standpunkte der Reflexion, mit welchem die Philosophie, als Phänomenologie, nothwendig beginnt, — denn die eigentliche Philosophie beginnt im Occident [1]) — aber die Menschheit selbst nicht anfängt, wiederum absehen, wenn wir diesen Standpunkt selbst als den zweiten ansehen und von diesem auf den ursprünglichen zurücksehen, so ist auch sofort die Stellung dieser drei Beweise verrückt. Nunmehr ist das Erste zum Zweiten, und das Letzte das Erste geworden. Das Erste ist jetzt die Sphäre des ontologischen Beweises, insofern dieser, abgesehen von seiner äußern, schulmäßigen Form, welche der spätern Reflexion und insbesondere der dogmatischen Denkweise angehört, nach seinem tiefsten Grunde auf der unmittelbaren Einheit des subjectiven und objectiven Begriffs beruht und diese zur Voraussetzung hat. Es ist hierunter näher die erste unmittelbare Einheit, welcher noch gar keine Entzweiung vorausgegangen ist, zu verstehen: denn im Fortgange findet es sich freilich auch, daß nach der ersten Differenz auf beiden Seiten wieder eine unmittelbare Einheit als secundär sich findet, welcher die weitere Zergliederung als secundäre Differenz folgt. So ist auch nach der ersten Differenz die Seele, dem Leibe gegenüber, wieder eine unmittelbare Einheit, der demnächst im Bewußtseyn der weitere Zerfall bevorsteht. Das heißt: die Seele ist erst Eins, indem sie von dem Leibe unter-

1) Hegels Werke. XIII. 117.

schieden wird, mithin secundäre Einheit: sie ist so nur von dem Leibe unterschieden. Dann ist sie aber auch als Bewußtseyn in sich selbst unterschieden. Das ist die zweite Differenz, die secundäre. Hier ist aber die erste unmittelbare oder primäre Einheit und unzertrennte Ganzheit der Anfang: als solcher erweiset sich der ontologische Beweis, das ὄν und der λόγος sind noch Eins, in dieser Stellung ist auch der Mensch mit seinem Leben noch Eins. Der Tod kann das Leben nicht überwinden: dieses bleibt auch nach dem Tode. So konnte schon Thales sagen: Ὁ θάνατος οὐδὲν διαφέρει τῆς ζωῆς. In dieser Stellung enthält aber diese unmittelbare Aussage keinen Beweis, denn dessen bedarf es für diesen Standpunkt selbst noch nicht, sondern unmittelbare Gewißheit: denn hier erscheint in der theologischen Sphäre die Idee Gottes, in der Psychologie die Idee der persönlichen Fortdauer des endlichen Individuums von der Wirklichkeit nicht unterschieden: sie ist dem Subjecte gleichsam eingeboren und hiermit objectiv gültig. Eben darum fällt dieser Beweis als unmittelbar gegeben mit dem historischen Beweise zusammen, welcher uns sogleich zur Einleitung entgegengetreten ist; dieses Moment ist es auch, welches sich, von dem Verstande zertrümmert, demohngeachtet nebenbei unverwüstlich durch alle folgenden Dornenwege hindurchzieht und unsichtbarer Weise seine Dienste thut: es hilft uns, während wir es gelegentlich verachten und mit Füßen treten. Wenn oben gesagt worden ist, daß der historische Beweis in der Mehrheit der für die Unsterblichkeit stimmenden und übereinstimmenden Subjecte sein Gewicht finde, so ist nunmehr hinzuzusetzen, daß er ebensowohl seine Energie in dem Plus be-

währe, welche dem positiven Glauben gegen die Negativität des leeren Zweifels zukommt. Ist nun diese unmittelbare Einheit des Seyns mit der Zukunft, des Denkens mit seiner Realität das Erste: so ist das Zweite der Beweis; dieß ist der Standpunkt der Differenz, welcher nach seiner Natur in der Theologie den kosmologischen und teleologischen, in der Psychologie den metaphysischen und moralischen Beweis zu seinen beiden Seiten hat. Mit der Sphäre der Differenz tritt überhaupt erst der Beweis ein, welcher von Einem auf das Andere übergeht, weil Beides nicht mehr Eins ist. Aber auch der Ausgangspunkt, welcher das Seyn ist, wie es als Gegenstand gegeben ist, differenzirt sich wieder, denn es reflectirt sich selbst in sein Wesen, so daß einmal von dem Seyn unmittelbar zu dessen Wirklichkeit vorgeschritten, hiernächst aber auch von dem Seyn erst in das Wesen zurückgegangen, und aus diesem wieder in die Zukunft dieser Vergangenheit eingeschritten wird.

Es ist klar, daß hiernach in der Sphäre des Beweises das dritte Glied fehlt, denn das dritte Glied ist das erste geworden, und das erste wie das zweite Glied sind zusammen der zweiten Sphäre, als deren zwei Seiten, verfallen. Dieses Dritte kann daher dem dogmatischen Beweisverfahren erst mit der Sphäre der speculativen oder immanenten Begriffsbewegung zur Ergänzung und Abschließung hinzutreten, indem diese Entwickelung die vorausgegangenen Geistesstufen als Glieder in sich hat und zur vermittelten Einheit, hiermit zur Persönlichkeit des Geistes gelangt. Nun erklärt es sich erst vollständig, was es heißt, wenn gesagt wird: die Seele ist Eins mit ihrem

Leibe, und ihr Leben ist Eins. Die Seele erwartet kein anderes Leben, sondern dieses in fortgehender Entwickelung, Läuterung, Erneuerung und Verklärung: sie gehet nicht in Anderes über, sondern bleibet im Andern bei ihr selbst und sie selbst. Erst mit dieser Zurückstellung des Bewußtseyns ist der wirkliche Anfang gewonnen, der zugleich reale Grund der Erfahrung gefunden, und der ganze Kreis des Gedankens in seiner vollständigen Gliederung zur Uebersicht gebracht: es fällt hiermit wiederum auf die unterschiedenen Beweise ein neues Licht zurück, indem sie sich darin ebensowohl nach Unten gründen, als nach Oben abschließen. In diesen Grundzügen liegen aber auch zugleich die Fäden einer künftigen Geschichte der Unsterblichkeitslehre, so doch, daß in jeder Sphäre nach ihrer Weise alle Entwickelungsstufen zu erkennen sind, wenn sie sich auch erst allmählig sondern, und erst in weiterer Entwickelung sich selbst gleich werden.

Hier ist jedoch vorerst noch darauf aufmerksam zu machen, daß, von dieser ursprünglichen Stellung des Bewußtseyns aus betrachtet, die Geschichte als die Grundlage, der stetige Progreß derselben als die weitere Entwickelung, und die „begriffene Geschichte“ [1]) als der Gipfel der Unsterblichkeitslehre oder der Wissenschaft von dem endlichen Geiste sich erklärt. Die Geschichte hat keinen andern Gegenstand als das Denken.

---

1) Vergl. S. 172. dieser Schrift und Hegels Werke. II. 612. Beiläufig ist hier einzuschalten, daß Göthe's Wanderjahre zweiter Redaction — XXIII. 286. — in der Schädel-Stätte des Geistes denselben lebendigen Abschluß gewinnen, den wir in Hegels Phänomenologie des Bewußtseyns erkannt haben.

Auch in dieser Beziehung ist die Stellung und Verknüpfung der Beweise merkwürdig, welche wir in Platon's Phädon finden. Sokrates geht von der Negation aus, näher von der Vorstellung des Todes, zu zeigen, daß in allem Daseyenden die Negation an ihr selbst zu Schanden wird, daß in der Welt der Erscheinungen aus dem Tode überall das Leben siegreich hervorgeht und als die Fortdauer sich behauptet: indem das Daseyn sich selbst bejahet, hat es die Macht über die Negation, die sich selbst verneint. Hierin erkennen wir den ontologischen Beweis an der Spitze. Sect. 70—72. Daran schließt sich wie von selbst der zweite Beweis, sect. 72. folg., welcher aus der Einnerung abgeleitet wird, und mittelst dieser auf die Vergangenheit der Seele weiset, hiermit auf die Bestimmung und Fähigkeit derselben, ihre Vergangenheit, welche keinen Anfang hat, in der fortgehenden Zeit ohne Ende zu entwickeln: es kommt ohnehin mit jedem Momente des Vergangenen mehr hinzu. Was im ersten Beweise das Leben im Gegensatze zum Tode, die Selbstbejahung im Verhältnisse zur Negation war, das ist nun bestimmter die Erinnerung der Seele im Verhältnisse zu ihrer unendlich zurückliegenden und sich immer vergrößernden Vergangenheit. In beiden Beweisen ist die Seele in ihrer Beziehung auf Anderes gefaßt: der dritte enthält die Beziehung der Seele auf sich selbst: aus der Kraft der Erinnerung folgt ihre Innerlichkeit, ihre Einfachheit. Sect. 77. folg.

Hiermit entdecken wir auch im Phädon die so eben nachgewiesene umgekehrte Stellung der drei Seelenbeweise: aber nicht allein so, daß der Inhalt des Beweises, wel-

cher vorher der dritte war, als das erste Moment, den eigentlichen Beweisen, welche vorher der erste und der zweite waren, vorausgeht, sondern es geht nun auch der vorher zweite, als der erste, dem vorher ersten voraus, welcher der zweite wird.

Wer der bisherigen Entwickelung aufmerksam gefolgt ist, hat schon vorhin eine scheinbare Veränderung an den ersten beiden Beweisen bemerken müssen. Zuerst war die dem ersten Beweise zum Grunde liegende Einfachheit als das Daseyn, die dem zweiten zum Grunde liegende teleologische Bestimmung als das Wesen der Seele gefaßt: dann blieben diese beiden Beweise zwar in ihrer Stellung, als erster und zweiter, aber das Wesen oder die Seele trat in den Inhalt des ersten Beweises, das Daseyn oder die Leiblichkeit der Seele in den zweiten Beweis hinüber, ohne daß sich die nähere Bewandtniß um diese Wandelung ausdrücklich herausstellte. Nachdem aber der Inhalt des dritten Beweises aus seiner Stelle am Ende auf einmal an die Spitze als der Anfang sich gestellt hatte, erweisen sich die beiden ersten Beweise als die beiden Glieder der zweiten Sphäre, welche, als zu derselben Sphäre gehörig, ihre Stellung erst behaupten und dann umkehren. In der Mitte liegt aber die Verwechselung und Vertauschung des Verhältnisses zwischen Daseyn und Wesen, oder Leib und Seele: und dieser Wechsel, gegen welchen sich die beiden Glieder der zweiten Sphäre, ohne darum ihren Inhalt zu verändern, gleichgültig verhalten, erklärt sich wieder aus dem Wesen der Reflexion, welcher die zweite Sphäre angehört. Denn der Reflexion ist eben dieses eigenthümlich, daß sie das Innere, in welches sie sich, als in das We-

sen, reflectirt, selbst wieder als ein Daseyn, und zwar als das neugewonnene, aus der ersten Diremtion gerettete, unverwüstliche Daseyn betrachtet und festhält, gegen welches sich, nach der weiteren Diremtion bei wiederholter Reflexion, im zweiten Gliede die Bestimmung dieses Daseyns als das Wesen desselben herausstellt, bis, im weitern Fortgange der Reflexion, die Bestimmung ihr Wesen eben darin findet, da zu seyn, sich zu verwirklichen, leiblich zu seyn, womit das Moment des werdenden Daseyns in dem zweiten Gliede verbleibt, und das Wesen, als Moment, auf das erste Glied zurückgeht.

In Beziehung auf Platon ist aber das Wichtigste, wie sich, nach dieser stufenweisen Exposition, im weiteren Verlaufe des Gesprächs der erste Beweis als der ontologische, der zweite als der praktische näher und bestimmter herausstellt.

Zuerst kommt Sokrates, sect. 95., auf die Vorstellung vom Entstehen und Vergehen zurück, zu zeigen, daß sie der Natur, dem Seyn angehöre. Das Höhere ist aber der Geist: darum wird Anaxagoras gepriesen, wiewohl auch hier der Geist noch mit dem Seyn behaftet ist. So gelangt endlich Sokrates dazu, die Seele nicht als Ding, sondern als ihren Begriff zu fassen. Der ihr wesentliche Begriff ist das Leben, näher das Denken: der Begriff kann aber nicht auch sein Gegentheil seyn: was ist, das ist entweder lebendig oder todt: das Leben kann nicht auch der Tod seyn: eins schließt das andere aus: dieses ist das argumentum exclusi tertii, sect. 102—105. Wenn vorher das Gegentheil gelehrt worden war, nämlich daß Alles aus seinem Gegentheile hervorgehe und aus dem Tode das Leben siegreich erstehe, jetzt aber, der Natur gegenüber,

an dem Logos das Gegentheil sich erweiset, nämlich, daß das Seyende nicht auch sein Gegentheil seyn oder werden kann, so erklärt sich nun dieser Widerspruch dahin, sect. 105., daß jener Wechsel eben nur der äußern Erscheinung der Dinge, der Natur, angehöre, hingegen diese Dauer und Unveränderlichkeit dem Begriffe eigne: und der Begriff, Logos, ist das Wirkliche, *ὄντως ὄν*, ihm allein kommt die Realität zu. Dieß ist Platon's Ontologie! In der Erscheinung sehen wir das Warme auch kalt werden, das lebendige Geschöpf auch sterben: aber im Begriffe kann die Wärme nie die Kälte in sich aufnehmen, das Leben kann nicht auch der Tod seyn, und die Seele ist dieser Begriff des Lebens. Hiermit ist der Widerspruch so erklärt, daß nunmehr auch zu der äußern Erscheinung, wonach aus der Negation des Seyns immer wieder das Seyn positiv hervorgeht, der Grund gefunden ist: der Grund liegt eben in dem allein wirklichen Begriffe, welcher dem Gegenstande inwohnt, und sein Gegentheil ausschließt. — Dieses gehört zu dem Tiefsten, was Platon gesagt hat: er gehet damit in die poetischen Vorstellungen einer Seelenwanderung über. — In gleicher Weise kommt er zuletzt auf den zweiten Beweis zurück, welcher aus der Erinnerung sich entwickelt und nunmehr aus der Vergangenheit in die Zukunft führt: die Erinnerung vermittelt die Vorstellung der Belohnung und Bestrafung (sect. 107.): hiermit bewährt sich der zweite Beweis als der praktische.

Hiermit hat sich auf einmal der ganze Gedankengang, welchen die Seele in Betrachtung ihrer selbst geht und von jeher gegangen ist, in seinem successiven Verlaufe nach Anfang und Ende von Grund aus verändert. Und was wir

somit an der Universal-Geschichte der Philosophie entdecken, das wiederholet sich Schritt für Schritt, wenn auch unmerklicher und schneller, an jedem philosophischen Subjecte: es muß jedes Individuum die ganze Geschichte der Philosophie an ihm selbst erleben. Immer ist der Anfang dieser, daß der Gedanke der ersten und unmittelbaren Einheit und Gewißheit, welche sich erst hinterdrein in dem historischen Beweise nach ihrer ontologischen Wahrheit herausstellt, allmählig entwächst und daraus erwacht. Hiermit ist der erste Dualismus — Seyn und Nicht-Seyn, Leben und Tod. Der Gedanke geht daher von dem Seyn aus, aber von dem Seyn in seiner Allgemeinheit, näher von dem Triumphe des Seyns über das Nichtseyn, aus welchem es in allen Wandelungen, die wir Tod nennen, siegreich und unvergänglich immer neu hervorgeht. Demnächst wendet sich die Reflexion, wie im Phädon, einerseits auf das Seyn in seiner Subjectivität, nämlich auf das Denken in seiner Unendlichkeit rückwärts und vorwärts, — dieß ist die ratio cognoscendi in ihrer Subjectivität, — andererseits auf das Seyn in seiner Objectivität bis zu dessen Wesen, welches hiermit als einfach erkannt wird, bis es sich als das Denken selbst bewährt, — dieß ist die ratio essendi in ihrer Objectivität. Der Dualismus ist somit Seyn und Denken. Aber das Letzte ist, daß der Gedanke Beides zusammenfaßt, indem er sein Ziel im Begriffe, im *λόγος* findet, d. h. im Begriffe, dem das Seyn angehört, näher in dem Bewußtseyn, in dem wissenden Seyn und seyenden Wissen, welches mit seiner Realität Eins ist. Im Phädon führt der Gedanke aus der joni-

schen Natur-Philosophie zu ihm selbst, nämlich zum νοῦς und mit ihm zum λόγος.

Dieß ist der Weg des Bewußtseyns: aber hieran schließt sich sogleich eine Wahrnehmung, welche der prüfende Geist nicht abweisen kann, ein Einwurf, welcher zwar, wie zufällig, nur so querfeldein hereinfällt, aber darum doch Gehör verlangt, denn die Unruhe und Ungeduld der bewegten Zeit hat auch ihr Recht. Der Puls dieses Einwurfs ist — der Tod: wir müssen darauf achten, ehe wir weiter gehen. Wer kann den Tod bei Seite liegen lassen, wenn er die Unsterblichkeit sucht?

Es ist eigentlich der Tod, mit welchem die Untersuchung über das Gegentheil des Todes beginnt: Sokrates beginnt mit dem Tode, er schaut zuerst dem Tode, vor dem er steht, in's Auge. Der Tod ist der Ausgangspunkt der Unsterblichkeitslehre, an dem sie sich bricht und zerarbeitet. Wie die Lehre von der Unvergänglichkeit des Seyns und von der Unsterblichkeit des Bewußtseyns als die offene Kriegserklärung gegen den Tod anzusehen ist, so ist es auch der Tod, mit welchem sie es sogleich zu thun hat: sie findet ihn bereit und gerüstet auf dem Kampfplatze, wo er sein Werk treibt, ohne sich durch jene Anfechtung darin stören zu lassen. Dem Seyn steht das Nichtseyn, der lebendigen Seele steht der Tod gegenüber zum Kampfe auf Leben und Tod. Wer könnte es leugnen, daß der Tod in die Welt gekommen ist, daß der Tod auch im Bewußtseyn des Menschen Platz genommen? Homo mortis sibi conscius! Aber je mehr sich diese Wahrnehmung bestätigt, desto entschiedener scheint auch der ontologische Beweis, auf welchem das ganze psychologische Be-

weisverfahren beruht, mit welchem der Kampf beginnt und als Sieg zu enden scheint, noch zuletzt seine Niederlage zu erleiden; denn sein Grund und Inhalt ist der unvertilgbare Begriff der Fortdauer, das Zeugniß des Bewußtseyns von seiner Unvergänglichkeit: und nun schleicht sich auf einmal der Tod in dieses Bewußtseyn, wie ein nagender Wurm, an welchem Blüthe und Frucht verderben muß. Alles ist eitel, Alles vergeht! Der Mensch ist sich selbst des Todes bewußt! Das menschliche Bewußtseyn widerspricht sich hiermit selbst, wie sich Leben und Tod widersprechen; denn in dem Menschen wohnen das Bewußtseyn seines Todes und das Bewußtseyn der Unmöglichkeit seines Todes unmittelbar nebeneinander. Jenes ruhet auf dem Abfalle von dem absoluten Leben und Bewußtseyn, dieses auf der in der Schöpfung und in deren stetigem activen Fortgange offenbarten Gemeinschaft mit der Quelle alles Lebens und Bewußtseyns.

Aber hiermit ist auch die Auflösung alles Widerspruchs vermittelt, denn wenn das Bewußtseyn des Todes in dem Abfalle von dem göttlichen Leben seine Erklärung findet, wenn die Sünde und nur die Sünde der Stachel des Todes ist, 1. Kor. 15, 56., so erweiset sich auch die Erlösung als die Quelle des neuen, in ihr sich verjüngenden Lebens. Es ist daher nicht zu übersehen, daß auch hierauf nach seinem tiefsten, wenn auch lange Zeit unsichtbaren Grunde Anfang und Ende des psychologischen Beweisverfahrens ruhet; denn das Bewußtseyn der Unvergänglichkeit, die Unvergänglichkeit des Bewußtseyns, als dieses Bewußtseyns, ist nach der Wahrheit nichts anderes als subjectiv das Bewußtseyn der Gemeinschaft mit Gott durch

die Erlösung, oder im Allgemeinen der Begriff der Persönlichkeit. Die Wahrheit des ontologischen Beweises ruhet mithin in der Thatsache der christlichen Offenbarung, er ist hiermit dogmatisch und ethisch zugleich, oder die Einheit des objectiven und subjectiven, theoretischen und moralischen Beweises; er sagt nichts anderes, als: Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?

Wie das Bewußtseyn überhaupt, wie das Bewußtseyn der Unvergänglichkeit insbesondere, den Beweis der Unvergänglichkeit in ihm selbst trägt, — denn es ist hiermit der Natur und dem Tode, dem Seyn in seiner Aeußerlichkeit wie dem Nichtseyn entrückt, — so ist auch das dem Menschen inwohnende Bewußtseyn der Sünde und des Todes, weit entfernt der Unsterblichkeit in den Weg zu treten, vielmehr umgekehrt als der Hebel des Lebens, als das erste Glied in dem Beweise für die Unsterblichkeit anzusehen: es ist auch wirklich nach dieser seiner Wahrheit aufgefaßt worden [1]. Das Bewußtseyn überhaupt hat in seinem Gegenstande nur insofern seine Gränze, als es selbst darüber hinausreicht: es würde sich seines Gegenstandes nicht bewußt werden, wenn es nicht von ihm einen Widerstand erführe, und es würde diesen Widerstand nicht

---

1) Dr. C. Daub: Tractatio de homine mortis sibi conscio, quae est commentationis de mortuorum resurrectione pars prior. Heidelbergae, 1816. Es wird in diesem inhaltreichen Memento mori von dem Bewußtseyn des Todes ausgegangen, wie es sich in des Horatius „Pallida mors“ cet. und „Linquenda domus“ cet. und in Dr. Young's „Death, great proprietor of all!“ unverholen herausstellt. Die Thoughts on life, death and immortality by Dr. Young sind unter ihrem eigentlichen Titel: the complaint or Night-Thoughts mehr bekannt als gelesen worden.

empfinden, wenn nicht seine Kraft darüber hinausreichte. Hierauf ruhet überhaupt der moralische Beweis, hierauf ruhet auch die Form desselben, welche sie aus dem Bewußtseyn des Todes entwickelt. Das Bewußtseyn des Todes, so ist dieser Beweis wirklich gefaßt worden, weiset über den Tod hinaus und über die Natur, denn es ist das ausschließliche Privilegium des Menschen, welches keinem Naturwesen zukommt, es ist die erste Gnade, die nach dem Falle im Fluche enthalten ist: es weiset hiermit auf die Freiheit des menschlichen Willens, womit seine Göttlichkeit ausgesprochen ist, es weiset auf die Freiheit sowohl rückwärts, denn das Bewußtseyn des Todes ist Eins mit dem Bewußtseyn der Schuld, als vorwärts, denn es ermahnet zur Umkehr für ein neues Leben: hiermit weiset es auf den Begriff der Gerechtigkeit, welcher sich an dem Begriffe der Freiheit, und auf die Wahrheit der Fortdauer, welche sich an dem Begriffe der Gerechtigkeit entwickelt. Ps. 90, 12.

Es kann gesagt werden, daß der Mensch sich eben darum unsterblich weiß, weil er sich des Todes bewußt ist, hiermit an dem Tode seine Gränze fühlt, folglich darüber hinausreicht. Diese Entwickelung gehört der zweiten Beweissphäre: aber sie geht auch hiermit in den dritten Beweis über, weil aus dem Bewußtseyn des Todes das Bewußtseyn des Gegentheils, oder das Bewußtseyn auch jenseits des Todes zu seyn, hiermit der Begriff der Unvergänglichkeit von selbst folgt, ja das erstere ist mit dem letzteren identisch. In gleicher Weise findet auch der erste Beweis die Immaterialität der Seele, denn diese weiß sich eben deswegen immateriell, weil sie sich der Materie be-

wußt ist, hiermit an der Materie ihre Gränze findet, folglich darüber hinausreicht.

Hiermit ist der Einwurf, welcher aus den concreten Vorstellungen von dem Tode und dem Bewußtseyn des Todes entnommen war, durch dieselben concreten Vorstellungen nicht sowohl widerlegt, als vielmehr zu seiner eigenen Einsicht und Verständigung, zu desto reicherer Entfaltung seines Inhalts und zu weiterer Erläuterung der Unsterblichkeitslehre herausgefördert worden. Es hat sich ergeben, daß die Mortalität der Weg zur Immortalität ist [1]).

Indem die Philosophie hiermit das Geschäft ihrer Apologetik selbst übernimmt, dient sie nicht allein Anderen zum Unterrichte, sondern sie stärkt sich auch selbst an der Frische der concreten Vorstellungen und in den mannigfachen Wendungen des Kampfes. Aber sich selbst thut sie damit nicht genug; denn je mehr sich die Philosophie exoterisch auszubreiten und in alle Erscheinungen einzugehen hat, desto nothwendiger ist es, daß sie sich auch wieder esoterisch zusammennimmt und orientirt. Die esoterische Bewegung der Philosophie ist aber diese, den competenten logischen Kategorieen nachzugehen, zu den einzelnen Erscheinungen die allgemeinen Begriffe, zu den mannigfachen Farbenspiegelungen der Wirklichkeit in der Vorstellung die lei-

---

1) Es darf hier an des Cäcilius Cyprianus Büchlein von der Sterblichkeit (liber de mortalitate) erinnert werden. Ejus est mortem timere, qui se non credit cum Christo incipere regnare. Symeon, cum ei divinitus responsum fuisset, quod non ante moreretur quam Christum vidisse, viso Domino infante, dixit: Nunc dimittis servum tuum, Domine, secundum verbum tuum, in pace, quoniam viderunt oculi mei salutare tuum.

tenden Urphänomene aufzusuchen. Ohne diesen esoterischen Weg wird jeder Einwurf, sobald er widerlegt ist, in einen anderen führen, denn wir befinden uns in den endlosen Endlichkeiten der Vorstellung. So erhebt sich auch hier auf die glänzendste Widerlegung sogleich der neue Einwurf, daß, wenn das Bewußtseyn eines Gegenstandes die Superiorität über denselben bezeuge, hiermit auch die Superiorität des Menschen über Gott bewiesen sey, weil der Mensch sich Gottes bewußt ist. Hierauf ist nun von dem Gebiete dieser Vorstellung aus zunächst dieses zu erwiedern, daß das Bewußtseyn eines Gegenstandes keinesweges die abstracte Superiorität über denselben unbedingt ausspricht, sondern das Bewußtseyn eines Gegenstandes ist nur insofern mehr als der Gegenstand, als dieser jenem nur entgegensteht, nur Gegenstand ist, in welchem Falle freilich das Bewußtseyn seinen Gegenstand als ein zu ihm gehöriges Moment in sich auf- und mit sich fortnimmt, und hiermit bewältigt. Wenn hingegen der Gegenstand nicht bloß Gegenstand ist, nicht bloß entgegensteht, wenn er sich ebensowohl als Subject erweiset, so stehet Bewußtseyn dem Bewußtseyn, Leben dem Leben gegenüber, und der Gegensatz in einem Wechselverhältnisse, so daß es von den weiteren Bestimmungen abhängt, in wiefern eins dem andern überlegen oder untergeordnet ist. Die Anwendung hiervon ergiebt sich von selbst. Insofern der Tod nur Gegenstand, nur Gegentheil des Lebens und Bewußtseyns ist, geht dieses über ihn hinaus, und erweiset sich hiermit an ihm selbst unsterblich. Insofern aber das Bewußtseyn das Selbstbewußtseyn, sich selbst zum Gegenstande hat, ist es mit seinem Gegenstande identisch, und wenn das absolute Selbst

der Gegenstand ist, so bestehet das Wechselverhältniß darin, daß das endliche Bewußtseyn durch die Persönlichkeit mit dem absoluten Bewußtseyn in Gemeinschaft sich weiß.

In dem Gesagten finden wir zugleich den Weg zu der allgemeinsten Kategorie, welche der Vorstellung des Todes zum Grunde liegt. Der Tod ist — die Negation: die Negation ist die allgemeine Wahrheit des Todes: in der Negation kommt der Tod zu seiner speculativen Bedeutung. In dieser Allgemeinheit, als Negation, gehet auch der Tod wirklich durch alle Sphären der Unsterblichkeitslehre, womit ein neues Licht auf den psychologischen Weg zurückfällt, den wir schon so viele male durchmessen haben. Zuerst erscheint die Negation als der Tod, hiermit als der Gegensatz des Lebens und Bewußtseyns, aber so, daß in der Uebermacht des Lebens und Bewußtseyns der Tod selbst seinen Tod findet; dieß ist der Standpunkt der unmittelbaren Gewißheit von der Fortdauer nach dem Tode. Demnächst erscheint die Negation in veränderter Gestalt einmal als die Materie, (Aeußerlichkeit, Vielheit,) welche wiederum von der Seele negirt wird, womit sich diese immateriell (innerlich, einfach,) weiß, zweitens als Endlichkeit, gegen welche das Denken ankämpft und hiermit als unendlich sich erweiset. Zuletzt erscheint aber die Negation als sie selbst, womit sie sich auch selbst negirt, womit Seyn und Denken als Geist sich selbst bejahet. Aber daß die Negation der Negation das Ende aller Negation und die Absorption alles Todes, hiermit die Selbstbejahung und Selbsterhaltung des Bewußtseyns ist, das ist nur graue Theorie; die Theorie wird erst grün und lebendig in dem Begriffe der fortgehenden Schöpfung,

in dem Bewußtseyn der Gemeinschaft mit dem Schöpfer, ohne welche der Mensch nicht seyn und sich nicht denken kann: diese fortgehende Schöpfung erweiset sich näher als Erlösung und Versöhnung, wodurch der Mensch seiner Persönlichkeit gewiß wird.

Indem wir jetzt auf die bereits nachgewiesene ursprüngliche Stellung der successiven Stufen des Bewußtseyns noch einmal zurücksehen und uns das Bild derselben als ein Beispiel der inneren Entwickelung objectiv zu vergegenwärtigen suchen, geschieht es wohl, daß uns aus der Geschichte der Philosophie unwillkürlich eine specielle Erinnerung hervortritt: es ist die Erinnerung an Kant's transcendentalen Schematismus, an welchem er die vermeintlichen Paralogismen in der rationalen Psychologie aufzuweisen sich bemüht. Jene ursprüngliche Folgeordnung kann als die Wahrheit jenes Schema angesehen werden. In der kritischen Deduction ist ebenfalls die unmittelbare Einheit das Erste, sie wird als die Substanz in ihrer Einheit mit dem Subjecte gefaßt: die Seele ist aber diese Substanz oder die Unterlage des Leibes, hiermit Immaterialität. Die Wahrheit der Materie ist selbst die Immaterialität. Das Zweite ist die Differenz, in welche sich die unmittelbare Einheit dirimirt: darum hat die zweite Stufe zwei Seiten oder Glieder, denn die Substanz ist einerseits als solche nach ihrer Qualität Einfachheit, Monas, hiermit Incorruptibilität, womit sie sich als Eins von Vielen gegen das Viele, überhaupt gegen Anderes, absperrt, andererseits als Subject die Identität ihrer selbst bei allen Veränderungen, Bewußtseyn seiner und des An-

deren, oder, wie Kant sagt, Personalität. Das Dritte, in welchem diese beiden Seiten aus ihrer Spaltung sich wieder zur Einheit vermitteln, ist nach Kant's Terminologie die Spiritualität oder Immortalität, welche wir als die Persönlichkeit des Geistes in seiner prägnanten Wirklichkeit kennen gelernt haben. Die Wahrheit ist mithin diese, daß dem Denken die unmittelbare Einheit der Substanz in Individualität und Subjectivität sich dirimirt, und aus diesen in dem Geiste sich wieder zusammennimmt.

Es ist nicht zu übersehen, daß das psychologische Schema, welches die Kritik der Vernunft vorzeichnet und erläutert, zunächst auf der Triplicität der Kategorie der Relation, zugleich aber auch auf der Quadruplicität der Kategorieentafel selbst ruht, weil das mittelste Glied wieder zwei Glieder hat. Auf dieser Basis der Relation ruhet auch die psychologische Entwickelung in der neuesten Wissenschaft der Metaphysik, welche uns vorliegt, und als eine vielwerthe Gabe selbstthätiger Forschung Dank und Aufmerksamkeit zugleich in Anspruch nimmt [1]. Es geschieht daher nicht allein zur Vertheidigung des an sich äußerlichen Formalismus, es ist uns nicht bloß um die regelrechte Stellung des schematischen Verfahrens zu thun, wenn wir gegen diese von neuem versuchte Entwickelung der Seele nach ihrem dreifachen Verhältnisse zu sich, zur Welt und zu Gott in Erinnerung bringen, daß sie noch nicht vollendet ist, indem die Diremtion der zunächst in sich seyenden Seele in das Verhältniß zu sich und zu Anderem, oder

1) Die Wissenschaft der Metaphysik im Grundrisse. Von Dr. K. Ph. Fischer. Stuttgart, 1834. S. 175—275.

in das Bewußtseyn einerseits ihrer, andererseits der Welt und Gottes, nach beiden Momenten dem zweiten Gliede verfällt. Es fehlt mithin dieser Entwickelung noch das Dritte, als der wirkliche Abschluß; dieses Dritte ist die Identität des endlichen und des absoluten Geistes, welche sich in dem Begriffe der Persönlichkeit zur Wahrheit vermittelt. Es gehört einer nach ihrem Inhalte, so wie nach ihrer subjectiven Gesinnung anzuerkennenden Frömmigkeit an, daß im Systeme der Philosophie Gott das Letzte, und die Religion als das Verhältniß des Menschen zu Gott die höchste Stufe der Erkenntniß seyn soll. Die Wahrheit ist aber, — die Wahrheit, in welcher nichts von dem Inhalte verloren geht, — ist diese, daß Gott in seiner Objectivität nicht das Letzte ist, so wie der israelitische Glaube auch nicht die höchste Religion ist. Das Letzte und Höchste ist vielmehr Gott in seiner Persönlichkeit, oder die durchdringliche Identität des absoluten Geistes mit dem endlichen Geiste, welche nach der Empfindung als Liebe, nach der Erkenntniß als das absolute Wissen zu fassen ist. Es ist nun nicht Gott in seiner Abstraction, sondern Gott in Christo durch den Geist, oder der Gott-Mensch im Geiste, welcher das religiöse Verhältniß der Individuen durchdringt oder personalisirt.

Erst kommt Ich in sich: da ist es von Gott und von dem Andern noch nicht unterschieden, es sey in Folge seiner Integrität oder bewußtlosen Objectivität. Dann kommt Ich noch einmal, aber in seiner Trennung von dem Andern und von Gott selbst: das Ich steht auf der einen Seite, auf der andern Seite Gott drüber, die Natur drunter, mein Nächster daneben. Dann kommt Ich

zum letztenmale, aber in Gott, in Gemeinschaft mit Gott, welche in der Persönlichkeit ihre Erklärung findet.

Das Ich ist in dem Menschen das Erste und das Letzte. Hiermit ist der Egoismus in seiner herbsten Abstraction gefaßt, aber die Abstraction ist auch gelöset, die widrige Sprödigkeit ist aufgehoben, denn das Wort des Räthsels ist gefunden: es heißt Persönlichkeit.

Der Begriff der Persönlichkeit ist hiernach das Licht, in welchem sich alle Bemühungen des Verstandes, die persönliche Fortdauer zu beweisen, am Ende abspiegeln, in welchem einerseits der Egoismus sich läutert und verklärt, andererseits die pantheistische Selbstentäußerung vor der Absorption Schutz findet. Es kann daher nur wiederholt werden, daß, wie das Individuum, wie das Seyn, erst im Selbstbewußtseyn, so das Selbstbewußtseyn, mit dem Bewußtseyn des Andern vermittelt, erst in der Persönlichkeit des Geistes zu seiner Wahrheit und Wirklichkeit, hiermit zu seiner Unvergänglichkeit kommt. Aber wie der Begriff der Persönlichkeit hiernach das Licht ist, welches sich am Ende von seiner Höhe herab auf die vereinzelten Verstandes-Demonstrationen ergießt, um sie zu concentriren, so ist er auch die wenn gleich unbewußte Grundlage dieser Beweise: er ist das Nichtgesagte, welches dem, was in den einzelnen Beweisen ausgesagt wird, seine unsichtbare Beweiskraft giebt: die Wahrheit beweiset und überzeugt, ehe sie noch genannt und erkannt wird. Aber eben darum hat es in dem Laufe der weitern Entwickelung dazu kommen müssen, daß der Begriff der Persönlichkeit als Prinzip der Psychologie auch genannt und anerkannt, und mehr und mehr

auch erkannt wird. Hierauf ruhen auch die neuesten psychologischen Forschungen unserer Zeit, welche im Lichte der Speculation den endlichen Geist als unsterblich, d. h. als wirklich erfassen. Es sind ihrer mehrere, die gegenwärtig nicht sowohl hinter- als miteinander an das Licht treten, und darin einverstanden sind, daß sie zu dem allgemeinen Denken die Erfahrung zur Hülfe nehmen, um zur concreten Wahrheit, zur intensiven Wirklichkeit zu gelangen, oder, wie sie sagen, um zur Form auch den Inhalt zu finden. Es ist auch wirklich Niemanden zu verargen, wenn er mit seinem subjectiven Denken in einen solchen Hülfs-Verein tritt; wer könnte in unserer Zeit der Subjectivität einen solchen Hülfsverein verschmähen? Nur daß es auch wirklich zum Vereine komme! Und dazu kommt es, wenn sie die Erfahrung als das vorabgegebene, hiermit äußerlich gewordene Denken erfassen, oder als das von dem absoluten Denken zur weitern Entwickelung und Verinnerung gegebene Material ansehen, welchem methodisch nachzugehen ist, um es einsehen zu lernen, um auch im Einzelnen zu erfahren, daß und wie der Geist dieses ist, für den Geist zu seyn.

Unter diesen speculativen Bestrebungen treten uns hauptsächlich zwei entgegen, welche sich an der Unsterblichkeit des endlichen Selbstbewußtseyns entwickeln und bei gleichem Prinzipe eigenthümliche Richtung und specielle Beziehungen behaupten. Der ästhetisch-religiösen Unsterblichkeitslehre tritt die physio-theologische zur Seite: zur ersten bekennt sich C. H. Weiße [1]), zur zweiten J.

1) C. H. Weiße: die philosophische Geheimlehre von der Un-

H. Fichte [1]); beide sind nicht allein die Bekenner, sondern auch in dieser Fassung die Urheber der Lehre, welche sie als die ihrige verkündigen.

Die ästhetisch-religiöse Anthropologie entfernt zuerst die abstracte, hiermit unvorstellbare Vorstellung der Seele: denn diese ist abstract, in sofern sie von ihrem Leibe abstrahirt gedacht wird. Demgemäß vindicirt diese Lehre der Leiblichkeit der Seele ihre Unsterblichkeit: und wenn auch damit in dieser Allgemeinheit nichts Neues gesagt ist, so bedurfte es doch der bestimmteren Hinweisung und näheren Entwickelung. Hieraus folgt schon, daß sich diese Theorie gleich nach ihrem Ausgangspunkte selbst in ihrer Benennung verändert, indem sie sich nicht mehr als bloße Psychologie genug thut, sondern als Anthropologie sich selbst neu einführt. Das Nähere ist, daß sie zunächst im logischen Denken, aber nur allgemein, den Begriff der Leiblichkeit findet: aber sie findet darin nicht den realen Inhalt der Wahrheit, sie wendet sich daher weiter, nämlich zur concreten Intellectual-Anschauung der Leiblichkeit, welche als das mit dem Unendlichen identische Endliche oder als der mit dem Geiste unmittelbar vereinigte Körper die Erscheinung der Schönheit ist. So ist die Leiblichkeit „durch das Inwohnen des absoluten Geistes zur Unsterblichkeit ausgeprägt.“ Aber diese Anschauung, so wird ferner gelehrt, kann nur erfahren, erlebt werden. Mittelst dieser Erfahrung erweiset sich jene höhere Leiblichkeit

---

sterblichkeit des menschlichen Individuums. Dresden, 1834. Blätter für literarische Unterhaltung. 1834. Nr. 286—288.

1) J. H. Fichte: die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer. Elberfeld, 1834.

„zu der gegenwärtigen, sterblichen und vergänglichen Leiblichkeit nicht außer Beziehung" zu seyn. Diese Beziehung ist in der absoluten Leiblichkeit selbst vermittelt, welche die schöpferische Macht ist, alle geschaffene Leiblichkeit wieder zu gebären und zu verjüngen. Die Schöpfung wird hiermit als fortgehende Schöpfung gedacht: anders ist sie auch nicht zu denken: mit dem Wesen der Schöpfung ist auch ihr Zweck ausgesprochen, welcher wieder, auf teleologischem Wege, zur persönlichen Fortdauer führt, die nur durch die Fortdauer desselbigen Leibes möglich ist, und einen darum nicht ganz leiblosen Zwischenzustand der menschlichen Seele vom Tode bis zur Auferstehung voraussetzt. Die Korporisation ist die unabweisliche Bedingung der Personification, welche die schöpferische Macht der absoluten Persönlichkeit ebenso zu ihrer Voraussetzung hat, wie die letztere voraussetzungslos ist. Indem aber solchergestalt der Erfahrung an der Hand der Anschauung nachgegangen wird, findet es sich offenbaret, daß der Zweck der Schöpfung, welcher in ihrer Unvergänglichkeit besteht, durch die Sünde gestört ist: durch die Sünde ist der Tod in die Welt gekommen. Der ursprüngliche Zweck der Schöpfung, die Schönheit derselben, welche nach ihrem Begriffe die Unvergänglichkeit zur Folge hat, wird wieder hergestellt, wenn der Tod überwunden wird. Der Tod, welcher zerstörend in die Welt gekommen ist, wird überwunden, indem Gott, als das ewige Leben, persönlich und personificirend in die Welt kommt und Fleisch wird.

Immer ist es also wieder die Einheit der Seele mit dem Leibe im Geiste, wovon ausgegangen wird, nur daß hierbei der Leiblichkeit, in welcher die Seele als Geist wirklich ist,

ihr volles Recht widerfährt, und jede Abstraction möglichst entfernt wird. Demnächst bewegt sich aber diese Entwikkelung hauptsächlich in der Sphäre des zweiten Beweises, sowohl nach seiner theologischen, als nach seiner teleologischen Richtung: denn es wird gelehrt, daß „der Geist, jemehr er von der Substanz des Absoluten und Ewigen hat, umsomehr ein individueller und persönlicher ist, weil diese Substanz, weit entfernt, ihm seine Persönlichkeit zu rauben, in Wahrheit ihn erst zum Persönlichen gestaltet, und seinen Körper ihm, da er diesen einmal nicht entbehren kann, unter jeder Bedingung neu zu erzeugen wissen wird." Die Analogieen hierzu werden in der Natur nachgewiesen; sie sind successiv zu verfolgen.

In gleicher Weise verfährt auch die physiologisch- oder anthropologisch-theologische Methode, welche sich ebenfalls als neu ankündigt, indem sie namentlich, logisch und ontologisch präparirt, den vorabgegebenen Analogieen erfahrungsmäßig bestimmter nachgeht, von der Physiologie und Physiognomik, von der Phrenologie und Kraniologie, von dem leiblichen Magnetismus und Somnambulismus Unterricht annimmt, und alle Fußstapfen des Organismus verfolgt, um nach allen Seiten der Leiblichkeit der Seele ihr uraltes Recht wieder zu erstreiten [1]). Die Wahrheit ist, daß der Leib der Ausdruck der Seele ist, als dieser Seele. Diese Wahrheit liegt auch nicht fern, sie ist vielmehr wie der Leib selbst das Nächste. Zwar ist die Basis alles Wirklichen das Wesen, die Seele: die un-

1) Vergl. Hegels Encykl. der phil. Wissensch. §. 401. Anm.

unverwüstliche Grundlage alles Mannichfaltigen ist hiermit das Einfache, die Monas Leibnitzens, die dynamische Qualität Herbarts. Dieses Einfache ist aber demohngeachtet zeit-räumlich, seelisch-leiblich, korporisirte Idee. Hierauf beruht alle Zeugung, welche in allen ihren Stufen nichts anders ist als das Heraustreten der Idee, welche hiermit wirklich zu werden anfängt, und aus ihrer Nacht an's Licht tritt. So entsteht die Monas mit ihrem Leibe, welcher an dem äußern palpablen Leibe nur seine Erscheinung hat. Der Tod ist die Trennung des inneren Seelenleibes von der ausgelebten Hülle; er geht wirklich allmähliger vor sich, als man sich's gewöhnlich denkt.

Hier dürfte nun wiederum nicht zu verkennen seyn, daß auch diese Entwickelung, wie sie auch weiter ausgeführt werde, von dem Inhalte des ersten Beweises ausgeht, und in der Sphäre des zweiten Beweises ihre Vollendung findet. In der letzteren Beziehung ist das Erste dieses, daß das Bewußtseyn eine Nachtseite hat, aus welcher es sich immerfort zum Lichte als zu ihm selbst entwickelt. In diesem Leben wird diese Nachtseite nicht erschöpft: sie erheischt weitere Entwickelung: nur auf diese Weise, nur unter der Bedingung der Fortdauer kann das Bewußtseyn es selbst, Licht aus Nacht werden. Dieß ist das teleologische Moment des zweiten Beweises, welches auf dem Prinzipe der Perfectibilität ruhet. Aber damit wäre nicht ausgeschlossen, daß wir nicht später einmal mit unserm Bewußtseyn uns ausleben und in der letzten Station doch noch sterben, weil wir ausgelebt haben, und hiermit der Zweck der Schöpfung erreicht ist. Hier tritt nun die theologische Seite des zweiten, moralisch-religiösen Be-

weises ein. Denn wir erfahren, daß der endliche Geist von Gott zeuget und zur Gemeinschaft mit Gott berufen ist: wir erfahren es durch die Offenbarung in der Menschwerdung Gottes. Gott selbst hat sich offenbaret im Fleische, die Leiblichkeit und Endlichkeit ist von Gott selbst durchdrungen. „Der wahrhafte Lebensstoff des (endlichen) Geistes (pabulum mentis) ist Gott in seiner Offenbarung." Dieser Lebensstoff ist unerschöpflich, folglich ist der endliche Geist unvergänglich, denn es fehlt ihm nicht an Nahrung, und die Nahrung ist die physiologische Bedingung der Fortdauer.

So viel von diesen beiden speculativen Entwickelungen der Persönlichkeit, welche nach ihrem eigenen Begriffe leibliche Fortdauer in sich schließt. An beiden bewährt sich selbst thatsächlich die Nachtseite, welche dem Bewußtseyn mit gutem Grunde zugeschrieben wird: es ist noch vieles unentwickelt, von eingewebten Vorstellungen vieles unvermittelt und undurchdrungen, hiermit nur noch äußerlicher Leib, welcher seine Verklärung erwartet. Bei der Erörterung der Frage über das Wo der Seele nach dem Tode [1]), welche aus der Zeiträumlichkeit derselben sich rechtfertigt, werden wir sogar in Vorstellungen verwickelt, welche unwillkürlich an Philo's Luftgeister erinnern [2]). Solches und Anderes bedarf weiterer Entwickelung: zunächst ist aber das Hauptverdienst beider Forschungen dieses, daß an der Seele das leibliche Moment bestimmter herausgestellt, ästhe-

1) Fichte, in der angef. Schrift. S. 172.

2) A. F. Dähne: Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Halle, 1834. I. S. 306 flg. 331.

tisch gefaßt, mit Hülfe der Analogie physiologisch verfolgt wird. Der Leib ist hiermit das mit seinem Inhalte identische, geistdurchdrungene, immanente Organ der Seele.

Es dürfte in dieser Beziehung nicht undienlich seyn, die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung, welche der unter dem Namen Theophrastus bekannte Dialog des Aeneas von Gaza entwickelt, in Erinnerung zu bringen. Hiernach ist die Seele, als vernünftig, *λογικὴ*, und moralisch frei, nach ihrer Gemeinschaft mit Gott unsterblich, und der Leib dieser Seele nach seiner Gemeinschaft mit der letzteren, *διὰ τὴν τῆς ψυχῆς κοινωνίαν*, dem Tode entzogen, welcher nur über das Unvernünftige und Bewußtlose seine Herrschaft behauptet. *ἡ δὲ ἡμετέρα ψυχὴ, ἀθάνατος γὰρ, εἰς ἓν ἐλθοῦσα τῷ σώματι, ἀθανασίας αὐτῷ σπέρμα καταλέλοιπε. καὶ τὸ μέγιςον, αὐτοῖ τοῦ δημιουργοῦ ὁ ἄνθρωπος οἷον γέννημα καὶ ποίημα. Οὐδὲν οὖν ἀνθρωπίνης οὐσίας παντελῶς θνητὸν διαμένειν ἠδύνατο.*

Der Begriff dieser durchdrungenen Leiblichkeit hat aber die Persönlichkeit zu seiner Voraussetzung: diese Persönlichkeit haben wir als den concreten Begriff des Geistes erkannt: erst in dem Lichte dieses Begriffes verklärt sich auch der Leib als lichtdurchdrungen. Insofern ist die **Leiblichkeit** nichts anderes als der freie, weil mit seinem Bestimmenden identische, Gehorsam des Leibes gegen die Seele im Geiste: das Höchste und Letzte ist der Gehorsam der Schöpfung gegen Gott in Gott. Darum ist die Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes genannt worden.

Auf dieser Grund-Ansicht ruhen auch die schon vor vier Jahren von **Henrich Steffens** öffentlich ausgespro-

chenen Bekenntnisse [1]), welche, wie sie aus Anschauung und Erfahrung hervorgegangen sind, auch in dieser Weise der Unmittelbarkeit wiedergegeben werden. Alles Naturleben in allen seinen Abstufungen — so lautet die Confession — weiset ebensowohl rückwärts auf das Geheimniß seines Anfangs, als vorwärts auf sein Ziel: aller Organismus in allen Sphären der Natur bestehet eben sowohl in der Aeußerung eines verborgenen Inneren, als in der Verschmelzung des Aeußeren mit seinem Inneren, oder mit anderen Worten, nicht allein in der Korporisation einer Idee, sondern auch in der Durchdringung und Verklärung des Leibes. „Ohne Leib keine Seele, ohne Leiblichkeit keine Seligkeit [2]." In der Zeit ist die Gegenwart die Mitte, ohne Vergangenheit ist keine Gegenwart, ohne Zukunft keine Wirklichkeit. Und wie alles, was da ist, in der Mitte ist, so ist wieder der Mensch „der Mittelpunkt der erscheinenden Schöpfung. In der völligen Reinheit seines Daseyns ruht eine Vergangenheit, die früher war, und eine Zukunft, die nach aller Erscheinung bleibt." Jene ist die Nacht, der Leib: diese das Licht, die Seele; die Verbindung beider ist das Leben. Dieß sind die Betrachtungen, durch welche wir zu dem Begriffe der Persönlichkeit kommen. Die Persönlichkeit bestehet ebensowohl in der Verleiblichung der Seele, womit diese zu ihrer Individualität, zu ihrer Eigenthümlichkeit kommt, als in der Durchdringung des Leibes, wo-

---

1) Wie ich wieder Lutheraner wurde, und was mir das Lutherthum ist. Eine Confession von Henrich Steffens. Breslau, 1831.

2) S. 90 vorgenannter Schrift.

mit die Seele den Leib zu ihrem Eigenthum ausprägt: die Persönlichkeit bestehet folglich in der Verschmelzung des Leibes und der Seele. Näher bestehet daher die menschliche Persönlichkeit nach ihrem Begriffe in der völligen Einheit und Reinheit des menschlichen Daseyns. Aber eben darum findet diese menschliche oder geschaffene Persönlichkeit nur in der absoluten Persönlichkeit Gottes, und die Wiederherstellung der erstern, insofern ihre Reinheit gestört und getrübt ist, nur in der Menschwerdung Gottes Grund und Ziel. Hiermit erweiset sich aber auch die geschaffene Persönlichkeit als unsterblich; und es ist nicht bloß eine Versetzung der Worte, es ist ein wirklicher Uebergang des Adjectivums in das Substantivum, und des Substantivums in das Adjectivum, wenn sich in solcher unmittelbaren Anschauung die persönliche Unsterblichkeit in unsterbliche Persönlichkeit verklärt.

„Wie die Lichtstrahlen sich brechen in jedem Auge und sich mannichfaltig durchkreuzen, ohne einander zu stören, wie die Tonwellen sich durchschneiden nach allen Richtungen in einer jeden Melodie, und von einander gesondert, doch innigst verbunden, jede in allen, sich durchdringen, so würde jede menschliche Persönlichkeit in und mit allen leben, jede einzelne alle übrigen bestätigen in ihrer Art, und alle die ewige Harmonie eines schlechthin seligen Daseyns darstellen, wenn sie in der ursprünglichen Reinheit beständen." Wenn sie nicht mehr in dieser ursprünglichen Reinheit, in dieser durchsichtigen und durchklingenden Persönlichkeit bestehen, wenn die Natur, der Leib undurchdringlich, und die Seele, das Innere unrein geworden ist, so ist doch „der Keim der Persönlichkeit, der Keim der Durchdring-

lichkeit und der Läuterung" in Keinem verschwunden, er „muß in jedem vorausgesetzt werden; und mit ihm sich zu verbinden, würde, wo es gelänge, der Weg zur Seligkeit seyn." Und es gelingt in Christo auf dem Wege der Erfahrung, wodurch Er in dem Menschen Gestalt gewinnt, und hiermit persönlich wird.

Persönlichkeit ist das Ende der Wege Gottes.

IV.

Von den wesentlichen Momenten des Geistes.

Es ist jetzt noch übrig, die wesentlichen Momente, in welchen der Geist zu ihm selbst und zu Anderem kommt, als **Verhältnisse**, näher ins Auge zu fassen: es ist unerlaßlich, diese Verhältnisse ebensowohl zu unterscheiden als zu verbinden, denn darauf kommt Alles an, daß von diesen **wesentlichen** Verhältnissen keins gegen das andere unterliege: sonst ist die Erkenntniß getrübt, die Ueberzeugung gefährdet und keine Ruhe für das Gemüth zu erwarten. Wir erhalten erst hiermit den Abschluß der Erörterung, in welchem sie zur Versöhnung mit den natürlichen Bedürfnissen des Herzens gelangt.

Das Erste ist, daß der endliche Geist, obwohl endlich, dennoch in seiner **Selbstständigkeit** sich erweiset: diese Selbstständigkeit ist seine Unzertrennlichkeit in ihm selbst, daß er in ihm selbst **stehet**. Aber dieß ist nur das erste Moment seines Begriffs: das andere Moment ist das Verhältniß zu Anderem, zuletzt die **Gottesständigkeit**, **in Gott zu stehen**: hiermit kommt er zugleich zur **Bewegung**, er **steht** nicht bloß, sondern er kommt in den **Gang**, movetur et se movet. Die Verbindung dieser beiden Momente ist das Dritte, die Gemeinschaft des endlichen Geistes mit dem absoluten Geiste, denn der Geist ist des Geistes. Diese Verbindung ist die concrete Einheit, sie setzt auch ebensowohl die Unterscheidung **beider** Mo-

mente, als Verhältnisse, voraus. Dieser Dualismus der Momente ist es, womit wir uns noch zu beschäftigen haben, um desto genauer unterscheiden, und das Wort recht theilen zu lernen.

Jene Unzertrennlichkeit des Geistes in ihm selbst ist nichts anderes als die immanente Einheit der Seele und ihres hiermit inneren Leibes im Geiste. Diese concrete Einheit ist die Wahrheit der vorausgesetzten, noch abstracten Einfachheit. Es ist damit nichts Anderes gesagt, als daß der Geist seinen Inhalt und seine Form, als seine beiden Momente, aus ihm selbst hat. Diese Einheit bewährt sich auch daran, daß nach der verschiedenen Stellung des Bewußtseyns die Seele des Geistes bald als der Inhalt, bald als das Formende, und ebenso der Leib des Geistes, das Seyn desselben, bald als die Form, bald als der Inhalt oder Stoff angesehen werden kann. Die Form hat ihren Inhalt, der Inhalt seine Form in sich. Sobald uns diese Einheit zum Verständnisse kommt, befinden wir uns auf dem Boden der speculativen Philosophie, aber eher nicht. Dann wird es uns selbst wieder schwer zu begreifen, wie der speculative Begriff der Einheit den Meisten so unbegreiflich bleiben kann: wir werden auch wohl über die Sprödigkeit dieser Unbegreiflichkeit ungeduldig. Es wird allgemein für begreiflich und verständlich erachtet, daß einem natürlichen Individuum, einem Körper, jedem Klotze oder Steine seine beiden Momente, Inhalt und Form, Stoff und Gestalt, aus der Natur zukommen, insofern beides sichtbar oder äußerlich ist. Dennoch wollen sie nicht begreifen können, daß gleichermaßen auch dem Geiste seine beiden Momente, Leib und Seele, angehören, daß Leib

und Seele des Geistes sind, hiermit beide im Geiste sich identisch zu einander verhalten.

Diese Unzertrennlichkeit oder Einheit des Geistes ist die Individualität, welche sich zu ihrer Unterscheidung von der natürlichen Individualität näher als Subjectivität bestimmt, und hiermit als das innerliche, d. h. unveräußerliche Eigenthum des Geistes bewährt. Aber diese Einheit des Subjects ist nur noch in ihm, sie ist nur noch das Verhältniß zu seinem innern Leibe, nicht zu Anderem. Der Geist ist zwar schon dieses, für den Geist zu seyn, er ist in seinem Leibe sein eigener Gegenstand: aber er ist es noch nicht in Beziehung auf Anderes außer ihm: seine Einheit und Individualität, als Subject, ist aber auch nur seine erste Seite.

Die andere Seite des individuellen Geistes ist seine Gemeinschaft mit Gott und der Welt, welche sich aus seinem Verhältnisse zum Andern mittelst des doppelten Bewußtseyns entwickelt hat. Diese Gemeinschaft ist uns vorhin unter dem Begriffe der Persönlichkeit oder individuellen Durchdringlichkeit zugänglich geworden. Diese Persönlichkeit ist die Wahrheit der Kontinuität oder Stetigkeit. Letztere ist noch der abstract allgemeine Begriff, erstere ist der concrete Begriff. Die Persönlichkeit ist aber eben darum nicht als Durchdringlichkeit schlechthin, nicht sinnlich als Porosität, sondern als individuelle Durchdringlichkeit, als Durchdringlichkeit des Individuums zu fassen. Hiermit ist schon das erste Verhältniß der Individualität in dem zweiten erhalten: ohne jenes ist dieses nicht. Die Gemeinschaft des endlichen Geistes mit Gott können wir uns jetzt, unter dem Schutze des Begriffs der Persön-

lichkeit, ohne Furcht vor dem Pantheismus, mit Spinoza als concursus Dei, als creatio continua vorstellen: der Begriff der Schöpfung schließt in seinem Unterschiede von der Emanation den Pantheismus von selbst aus. Diese Fortsetzung der Schöpfung ist der ewige Born des Lebens, die Bedingung aller persönlichen Fortdauer. Aus der stetigen Gemeinschaft mit Gott folgt demnächst die Gemeinschaft des endlichen Geistes mit der gesammten Schöpfung, ohne Gefahr in dieser unterzugehen, und aus dieser Gemeinschaft jedes Individuums folgt wieder das besondere Verhältniß, die specielle Stellung jedes Einzelwesens zu seiner Umgebung. Wir nennen die Wiederherstellung und Verklärung dieses sogleich mit dem Bewußtseyn eintretenden Verhältnisses nach der Schrift Auferstehung: es ist darunter nicht allein das Verhältniß zu dem äußern Leibe, sondern mit diesem auch das Verhältniß zur ganzen Weltschöpfung und zu Gott selbst zu verstehen. Erst mit dem Begriffe der Persönlichkeit wird es auch im Verhältnisse des Subjects zu Gott und Welt wahr, was sich an der Individualität nur im Verhältnisse der Seele zu ihrem innern Leibe bewährte, nämlich daß der Geist dieses ist, für den Geist zu seyn.

Wir haben nun die beiden wesentlichen Momente des Geistes, das der selbstbewußten Individualität, und das der Persönlichkeit, als die Verhältnisse des Geistes zu ihm selbst und zu Anderem, näher unterscheiden lernen: es ist noch übrig, auch das Verhältniß beider Verhältnisse unter einander hervorzuheben, damit jedem Verhältnisse sein Recht wiederfahre.

Die Frage ist: wie verhält sich das Verhältniß des

Geistes gegen ihn selbst wieder zu seinem Verhältnisse gegen Anderes, und dieses zu jenem? — Dieß ist eben das Dritte. —

Wer fühlt es nicht, daß im Grunde jedes Menschenherz aus innerster Seele nach beiden Verhältnissen gleichmäßig verlangt, nach beiden Momenten des Geistes verlanget, wie der Hirsch nach Wasser schreit, und jegliches Wesen nach seinem Elemente trachtet? Darnach scheint das Verhältniß beider Verhältnisse sich gleich zu seyn: es ist jedes in dem andern, die Individualität in der Persönlichkeit, die Persönlichkeit in der Individualität vermittelt, hiermit als zwei Verhältnisse negativ aufgehoben, als ein Verhältniß positiv aufgehoben.

Cor nostrum inquietum est, donec requiescat in Te, Domine! Aber es ist doch das Herz, mein Herz, unser Herz, welches in Gott ruhen will mit dem Bewußtseyn, daß es in Gott ruhe, mit dem Bewußtseyn Gottes und seiner. Es ist auch kein Bewußtseyn ohne das andere denkbar. Der Tod des Einzelnen, als des Individuums, ist daher nichts Anderes, als das mit Christo in Gott verborgene Leben des Individuums; es ist nicht bloß verborgen, mithin unsichtbar, Geist, sondern als in Gott mit Christo verborgen auch geborgen und bewahrt: es ist unsichtbar und ebendarum vor dem sichtbaren Seyn gesichert, um offenbar zu werden: es ist in Gott geborgen, nicht in der Welt, nicht Seyn im Seyn, sondern Bewußtseyn im Bewußtseyn: das einzelne Menschenleben ist mit Christo, mit dem Gottmenschen, in Gott verborgen und hiermit nach seiner persönlichen Identität mit Gott in Christo als Fürsichseyn im An- und Fürsichseyn verklärt. Oder,

mit anderen Worten, der Tod ist mit der Verheißnng Christi begleitet: Ich lebe und Ihr sollt auch leben. Das heißt nichts Anderes, als: die absolute Persönlichkeit ist das Leben des Geistes, und hiermit die Bedingung der menschlichen Persönlichkeit, welche, als geschaffen, als bedingt, als zufällig oder unmittelbar, von der absoluten, in ihr selbst vermittelten Persönlichkeit das Leben des Geistes mitgetheilt erhält, und zwar zuerst durch die erste Herablassung Gottes und Einhauchung seines Geistes, nämlich durch die Schöpfung, und demnächst durch die Gnade der Erniedrigung, da Gott nicht allein zu dem Menschen kommt, sondern selbst Fleisch wird, nämlich durch die Erlösung oder die zweite Schöpfung, so wie drittens durch die stetige Fortsetzung beider Schöpfungen — Matth. 28, 20. —. Es ist die Gnade Gottes, die in der Schöpfung und in der Erlösung als der Strom des ewigen Lebens ununterbrochen in den endlichen Geist herabströmt. Denn Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen: indem er das Leben ist, lebt auch das Geschöpf in ihm: indem er das absolute Bewußtseyn ist, verklärt sich auch das endliche Bewußtseyn in ihm, womit Gott Alles in Allem ist, weil Alles in Ihm ist. Es gehört wesentlich zu dem Begriffe der Persönlichkeit, daß in ihr die selbstbewußte Individualität erhalten ist: sie ist der Schlüssel zu dem anfänglichen Widerspruche, daß „Ich lebe, aber doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir:" sie vermittelt die Identität des Unterschiedes, in welchem sich der Widerspruch löset. Das endliche Ich ist nicht im Seyn, sondern in dem absoluten Bewußtseyn verschluckt, hiermit geborgen. Dieß ist die Wahrheit der Absorption

oder Verschluckung. *Κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος.* Was absorbirt oder verschluckt wird, das ist der Tod, die Negation wird negirt, die Abstraction des bloßen Fürsichseyns aufgelöset, das Fürsichseyn aber als Moment bewahret. Der Tod ist negativ negirt, negativ aufgehoben, oder verschluckt in dem Sieg, welcher die positive Aufhebung oder Verschluckung des Subjects ist.

Es ist auch leicht einzusehen, daß von den Momenten der Individualität und der Persönlichkeit keins ohne das andere ist: es ist jedes dadurch, daß das andere ist. Der Unterschied oder die Individualität erstarrt, wenn sie ohne Persönlichkeit, ohne durchdringende oder durchdrungene Gemeinschaft ist, es fehlt das, wovon sich das Individuum, als solches, unterscheiden soll: eben so zerrinnt die Persönlichkeit ohne Individualität, es fehlt das, was durchdringen und durchdrungen werden soll. Wer ein Moment des Geistes verliert, kommt um beide, hiermit um den Geist selbst. Wenn wir die Individualität aufgeben, gerathen wir in den Pantheismus, wenn wir die Persönlichkeit nicht erkennen, verfallen wir unwillkürlich in egoistischen Dualismus.

Die Wahrheit des Pantheismus ist, daß er das abstracte Ich, das schlechte Selbst daran giebt: diese Selbstentäußerung ist sein moralischer Werth, aber sie ist gedankenlos. Denn die Unwahrheit des Pantheismus bestehet darin, daß er mit dem selbstischen Selbst das Selbst selbst verliert, in welchem der Geist wesentlich besteht, denn der Geist ist dieses, nicht ein Anderes zu seyn. Umgekehrt ist an dem egoistischen Dualismus dieses Wahre, daß er am Selbst festhält, und seine Unwahrheit ist diese, daß er

an dem abstracten Selbst, wie an der Erdscholle, selbstisch sich anklammert. Hier fehlt das Moment vermittelnder und durchdringender Gemeinschaft, dort das Moment der selbstbewußten Individualität. Darum konnte Platon, im Gegensatze zu der pantheistischen Moral der abstracten Selbstentäußerung, umgekehrt sagen, daß das Verlangen, selbst unsterblich zu seyn, grade den herrlichsten und vortrefflichsten Menschen am meisten eigen, und ein Zeugniß ihres himmlischen Berufs sey.

Eben weil diese beiden Momente zusammengehören, eben weil die subjective Individualität ohne die Persönlichkeit nicht zu retten und die Persönlichkeit ohne Selbstbewußtseyn des Individuums nicht zu ihrem Begriffe kommt, eben daher kommt es, daß die einzelnen Beweise in dieser ihrer Vereinzelung, auch abgesehen von ihrer dogmatischen Form, für sich nicht beweisen, aber in ihrer Verbindung zur Ueberzeugung führen, indem der alle vorausgegangenen Momente in sich aufnehmende und vermittelnde Begriff der Persönlichkeit zum Bewußtseyn kommt. Es ist die absolute Persönlichkeit, in welcher alles persönliche Leben verborgen und vermittelt ist.

Aus eben diesem Dualismus der Momente des endlichen Geistes erklärt sich auch, — und dieß ist sehr wohl zu merken, — nicht allein das unverwüstliche Doppel-Verlangen der menschlichen Seele, selbst und in Gott, einzeln und allgemein, endlich und unendlich, individuell und persönlich zu seyn, sondern auch aller Zweifel an der persönlichen Fortdauer, welcher jeden Menschen immer wieder von Neuem mitten in der nur das Allgemeine erhaltenden Vergänglichkeit anwandelt; dieser Zweifel kommt daher,

daß in dem menschlichen Geiste immer eins seiner beiden Momente vorwaltet und das andere zurücktritt. Wenn der Zug der Individualität, welcher selbst von der Wahrheit derselben zeugt, in dem endlichen Geiste das Uebergewicht gewinnt, da findet sich dieser mitten in seiner unverwüstlichen Einfachheit von seiner Allgemeinheit abgesperrt, und in dieser Abstraction ihm selbst nicht gemäß; und doch scheint das Ende dieser Abstraction, wonach er verlangt, ihm selbst ein unerwünschtes Ende zu machen. Denn wenn nun die Universalität, die er nicht lassen kann, ihrerseits allein die abstracte Herrschaft behauptet, da scheint auch sofort das arme, kleine Selbst mit aller seiner Pein und Qual, die es von seiner Absperrung erleidet, zwar freie Luft zu bekommen, aber auch wie eine Wasserblase im Wasser zu verschwimmen, und als Opfer des Allgemeinen, als Opfer seines eigenen Verlangens, allgemein zu seyn, in der Allgemeinheit spurlos unterzugehen.

Hier ist auf einmal die Scylla und Charybdis aller Zweifel entdeckt: hier sind die Zweifel in ihrem Verstecke, die sich selbst verklagenden Gedanken in ihrem Hinterhalte betroffen. Hinc illae lacrymae! Der Heerd aller Zweifel, die Quelle aller Thränen darüber liegt in dem Mißverhältnisse, in welches die beiden Momente des Geistes gegen einander gestellt werden. Der Zweifel ist auch nicht eher gründlich zu heben, bis seine trübe Quelle in allen ihren Schlupfwinkeln entdeckt, gesichtet und geläutert wird.

Es gehört zur besseren Verständigung mit unserm Gegenstande, nämlich mit uns selbst, daß wir die erkannten, d. h. unterschiedenen und verbundenen beiden Momente des Geistes nach ihrer Wirksamkeit im Leben und im Denken

erkennen lernen: in dieser ihrer Wirksamkeit besteht ihre Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist vorhin als die Totalität ihrer Momente gefaßt worden: diese erweiset sich aber eben darin als lebendige Totalität, daß die Momente in einander wirken, und daran ihre Gemeinschaft bewähren und bewirken.

Indem wir auf die Individualität reflectiren und deren Wirklichkeit in ihrem Verhältnisse zur Persönlichkeit in's Auge fassen, so sehen wir daraus drei bestimmtere, sich successiv aus ihr und aus einander entwickelnde Verhältnisse hervorgehen, die wir hier zu unserm Zwecke ohne nähere Auseinandersetzung vorüberführen. Der bewußte Unterschied, die Individualität des Subjects, erzeuget zuerst die Zucht oder die Enthaltung vor dem Andern, weil das Andere auch ein Individuum ist und sein Recht hat, für sich zu seyn. Es ist hiermit die Zucht nicht allein genetisch erklärt, sondern auch als das Gebot gerechtfertigt: denn wenn auch das Andere nicht mehr ein Fremdes ist, so ist es doch ein Anderes, weil die Individualität auch in der Persönlichkeit gültig und berechtigt geblieben, wirklich geworden ist. Aus dieser Zucht entwickelt sich zweitens die Furcht vor dem Andern, die Achtung gegen das Andere, die Ehrfurcht vor Gott; denn wenn auch die Fremdheit Gottes und des Andern aufgehoben ist, so bleibt doch der Unterschied, wonach der Mensch Gott über sich weiß, und seinen Nächsten vor sich anerkennt, vor Augen hat, und mit der Natur sich nicht gemein macht, wie Werther, welcher sich naturalisirt, indem er die Natur vergöttert. Indem solchergestalt die Zucht zurückhält und die Furcht zurückschreckt, weil der Unterschied bleibt, entsteht in dem

Be-

Bewußtseyn des Individuums der Schmerz über die Trennung von dem Andern, denn es verlangt den Menschen nach dem Anderen, nach dem Höheren, nach dem Gleichen und nach dem Niedreren: und so weit dieses Verlangen nach den verschiedenen Stufen der Entwickelung, Läuterung und Verklärung zur Zeit abgewiesen wird, so weit bleibt auch der Schmerz darüber zurück: er kann sich auch niemals ganz verlieren, weil der Unterschied sich zwar in der Persönlichkeit verklärt, aber auch positiv aufgehoben bleibt.

Bestimmter ist der Unterschied dieser drei aus dem Unterschiede hervorgehenden Verhältnisse dahin zu fassen, daß in der Zucht die Gränze, welche auch nach ihrer Durchdringung sich nicht verwischt, in der Furcht das Andere, welches jenseits der Gränze ist, es sey über, mit oder unter dem Subjecte, in dem Schmerze der hiernach verbleibende Unterschied zwischen den zusammengehörigen Wesen anerkannt wird.

Dagegen erheben sich aber auch, — nicht zur sinnlichen Tilgung der genannten Zustände, denn es ist überhaupt von keiner Sinnlichkeit die Rede, sondern zu übergreifender Versöhnung, — aus der Gemeinschaft des Individuums mit Anderem, näher aus der Persönlichkeit, in gleichmäßiger Gliederung ebenfalls drei Verhältnisse, in welchen die Persönlichkeit nach ihrem Verhältnisse zur Individualität des Bewußtseyns sich wirksam und wirklich erweiset. Das Erste ist die Freiheit, welche der feinen Zucht und Enthaltung gegenüber tritt; sie erkennt ebenfalls in der Gränze das Gesetz, vor welchem die Zucht still steht, aber sie durchdringet auch diese Gränze, weil sie die Identität des Andern erkennt. Das Zweite ist die Liebe, welche

der Furcht gegenüber tritt; sie überwindet in der Furcht nicht die Gegnerin, sondern die Schwester: sie überwindet, ohne der Ueberwundenen das Leben zu nehmen: sie verbindet sich vielmehr mit ihr. Das Dritte ist die Freude, welche dem Schmerze entgegen lächelt: die Freude besteht wesentlich in der Ueberwindung des Schmerzes: sie kann des Schmerzes nicht entrathen.

Wenn wir diese einzelnen Verhältnisse zusammenfassen, so ergiebt sich als die Totalität der Momente, welche in der Individualität wirken, das Leiden, welches wir auch in Gott anerkennen, denn Gott ist nach seiner Individualität von der Individualität seines Geschöpfs, das er doch liebt, geschieden, getrennt. Die Schöpfung ist daher als die erste Passion Gottes gefaßt worden. Die Totalität der Momente, in welchen die Persönlichkeit wirksam und wirklich wird, ist dagegen die übergreifende Seligkeit, welche von Gott aus alle Seelen überströmt, denn alle Seligkeit ist göttlich; sie bestehet darin, daß Gott nach seiner Persönlichkeit auch das Geschöpf durchdringet und hiermit personificirt; die Schöpfung bestehet mithin wesentlich in dem endlichen Geiste oder in dem Menschen, dessen Leib — die Natur ist.

Aus dem in seinen unterschiedenen Graden mehr und mehr wirksam werdenden Begriffe der Individualität ergiebt sich nunmehr auch die nähere Bewandtniß um die Vorstellung, welche auch im Begriffe auf dieselbe Weise erhalten bleibt, als die Individualität selbst positiv aufgehoben wird. Ebenermaßen ergiebt sich aus dem Begriffe der Persönlichkeit die bestimmtere und umfassendere Bewandtniß um den Begriff oder das absolute Wissen. Wissen

und Personseyn ist dasselbe, beides setzt die Individualität des Subjects voraus, beides bestehet in der Durchdringung. Der Unterschied zwischen dem absoluten Wissen in Gott und in dem endlichen Geiste, so wie der Unterschied zwischen dem absoluten Wissen in den unterschiedenen Menschen ergiebt sich aber weiter aus der unterschiedenen Individualität. Das absolute Wissen Gottes ist zunächst activ, das absolute Wissen des Menschen zunächst passiv, mitgetheilt. Das Wissen Gottes ist absolut, weil das Subject desselben das absolute Subject ist, welches Alles durchdringet: das Wissen des Menschen ist absolut, weil das Object desselben das absolute Object ist, denn indem der Gegenstand der Erkenntniß absolut ist, wird auch die Erkenntniß des Gegenstandes folgeweise absolut. Dieß ist der bleibende Unterschied zwischen der absoluten Erkenntniß im Schöpfer und Geschöpfe: die vollendeten Seligen nehmen an der Erkenntniß des absoluten Subjects durch die Erkenntniß des absoluten Objects Theil, sie wissen, was Gott denkt und weiß, indem sie es in ihm als in seiner Offenbarung und in dieser als in dem Spiegel lesen, in welchen sie fortwährend sehen, um es zu erfahren. Hierzu kommt aber für jetzt noch ein Unterschied, welchen der nähere Begriff des Wissens herausstellt. Das Wissen besteht als Durchdringung wesentlich in der Negation aller Accidenzien als solcher, d. h. darin, daß von allen zusammengehörigen Momenten nichts Zufälliges zurückbleibt, kein unaufgelöseter Rest Schatten wirft, sondern alles Einzelne in der Totalität des Begriffs zusammengeht. Es ist nur noch dieses hinzuzusetzen, daß die Accidenzien, als solche, Negationen des Zusammenhangs sind, woraus es sich erklärt, daß die

Negation dieser Negationen den Zusammenhang wiederherstellt, indem hiermit diese Momente positiv erhalten, hingegen in ihrer Abgerissenheit, als Negationen, negirt, aufgehoben werden. Wenn nun das Wissen überhaupt in der Auflösung aller Accidenzien besteht, so ist näher das Wissen in Gott vollendet oder absolut dadurch, daß in diesem Wissen alle Accidenzien negirt sind, alles Zufällige aufgelöset, jede Kleinigkeit in der Totalität begriffen ist, während im Menschen das Wissen nur insofern absolut ist, als in der Vernunft das Vermögen oder die Macht zur Auflösung aller Accidenzien gegeben, auch der Begriff aller Zufälligkeiten, als der in die Harmonie des Ganzen eingreifenden, aber noch nicht durchdrungenen Momente, erkannt, und hiermit der Anfang zur Auflösung wirklich gemacht, und das Bewußtseyn schon da ist, daß Alles, was zufällig zu seyn scheint, nicht zufällig ist, und an allen Accidenzien nichts als eben die Zufälligkeit im Begriffe negirt wird.

Wenn wir nun die Kategorieen, die wir als Zucht und Freiheit, als Furcht und Liebe, als Schmerz und Freude, als Leiden und Seligkeit, als Vorstellung und Begriff bezeichnet haben, logisch bestimmen wollten, so ist zu sagen, daß die Vorstellung das Moment der Transcendenz, der Begriff das Moment der Immanenz ist. Es ist keine Immanenz ohne Transcendenz, keine Transcendenz ohne Immanenz: die Einheit beider, welche beide hiermit negativ und positiv aufhebt, ist — die Persönlichkeit.

Es war unerlaßlich, diese wichtigen Verhältnisse wo nicht auszuführen, doch auszudrücken: sie sind zur Orientirung in der Philosophie, zum Wissen selbst unentbehrlich.

Die Meisten scheitern an dem Wissen hauptsächlich darum, weil sie nicht wissen, was Wissen ist, und darum auch das Verhältniß des endlichen Geistes zum Wissen in seiner Bestimmtheit nicht zu fassen vermögen. Daher rühren auch die Mißverständnisse, welche auf den unterschiedensten Richtungen der gegenwärtigen Zeit lasten und zur Polemik gegen die Philosophie reizen: wir würden um des guten Zweckes willen die gute Gesinnung dieser Angriffe zum bessern Theile anerkennen und die Mißverständnisse unschuldig nennen, wenn nicht auch der Irrthum verschuldet zu nennen wäre, und darüber nicht zur Einsicht zu kommen, als eine Vergrößerung dieser Schuld, ja als Verstockung angesehen werden müßte.

Eben darum können wir auf das Gesagte nicht genugsam aufmerksam machen, um Seele und Leib, innern und äußern Leib, Licht und Schatten, das Subject und das Andere, das Einzelne und das Ganze mehr und mehr in der Identität und in dem Unterschiede zu begreifen, um beides nach seiner ideellen Auflösung im Begriffe der Persönlichkeit und nach seiner reellen Unüberwindlichkeit im Begriffe der Individualität aufzufassen, um das absolute Wissen in Gott und im Menschen nach dem bestimmten Unterschiede, welcher aus dem Begriffe des Geistes folgt, lebendig zu vergegenwärtigen. Wer diesen Begriffsbestimmungen, wie sie in der Kürze hier angedeutet sind, mit gründlicher Erwägung nachgehen und nachdenken will, der wird zugleich finden, daß an dem Momente der Individualität auch die Aeußerlichkeit, als Entäußerung, sowohl nach ihrer objectiven Nothwendigkeit, nach der damit gesetzten Gränzbestimmung, hiermit als das Andersseyn, als

auch nach ihrer subjectiven Seite, nach der Gesinnung, als Geduld und Verleugnung, wieder zu Ehren kommt, nur daß dieses Andersseyn dennoch immer mehr und mehr angeeignet und seine Aeußerlichkeit verinnert wird. Das Andersseyn erweiset sich hiermit als die unvertilgbare Gränze, welche auch die Mystik, wenn sie in der Zucht bleibt, anzuerkennen hat, wiewohl die stetige Gemeinschaft überall als übergreifend sich erweiset. Auf diesem Dualismus beider Pole, als unterschiedener Momente, ruhet die concrete Einheit, welche keine Einerleiheit ist, die wirkliche d. i. persönliche Gemeinschaft. Im Grunde ist aber dieser Dualismus wieder nichts anderes, als der Gegensatz zwischen Seyn und Denken; denn jenes ist das Aeußere, Andere, dieses das Innere, beides verbunden, aber das Denken übergreifend.

Auch die Beziehung, in welcher diese Erörterung zu der Unsterblichkeitslehre steht, ist nicht schwer zu finden, sie ist nicht einmal in den Hintergrund getreten. Ihr Kern liegt in der, auch nach ihrer Durchdringung, bleibenden Gränze, welche das Individuum scheidet: diese Durchdringung ist eben darum unendlich fortdauernd, weil die Gränze bleibt, und diese unendliche Fortdauer Vollendung, weil es das Endliche ist, das im Unendlichen durchdrungen wird.

Hiermit steht die physiologische Frage über den Sitz der Seele in dem genauesten Zusammenhange: sie erneuert sich daher auch hier, ob sie gleich schon mehrmals an uns vorübergegangen ist, ohne jedoch näher zur Sprache zu kommen. Gewöhnlich wird diese Frage auf die irdische Station der Seele in dem äußeren Leibe bezogen: allein wenn die Frage wirklich einen Sinn hat, wenn der Seele

wirklich ein Sitz im Leibe zugeschrieben werden kann, so muß sich der Inhalt auch auf den letzten Begriff der Seele beziehen, und in alle Entwickelungs-Stufen derselben diesseits und jenseits übergehen, und daran seine Wahrheit bewähren.

Der Frage nach dem Sitze der Seele in diesem Leibe und im Leiblichen überhaupt liegt die Vorstellung des Raumes zum Grunde: die Form des Raumes ist aber eine Kategorie, welche dem Seyn, der Aeußerlichkeit, der Leiblichkeit, der Materie ausschließlich anzugehören scheint: in sofern nun die Seele als das Denken dem Seyn, als das Innere dem Aeußern, als immateriell der Materie, ja als die Seele dem Leibe entgegengesetzt ist, insofern scheint die Frage den Widerspruch in sich selbst zu enthalten, und der Seele überhaupt ein Ort im Raume, ein Sitz im äußern Leibe nicht zugeschrieben werden zu können, weil sie dem Raume nicht angehört, und von dem äußern Leibe unabhängig sich erweiset. Allein es ist wohl zu merken, daß dieser Widerspruch nur in dem Verhältnisse der Seele zum Raume liegen kann: er betrifft das Raumverhältniß, nicht den Sitz, nicht das Ortsverhältniß: vielmehr ist der Ort — oder der Sitz der Seele — mit der Seele in gleichem Falle. Der Ort hat selbst diesen Widerspruch an sich, den Raum als sein Aeußeres ebensowohl vorauszusetzen, als zu negiren, und von ihm zu abstrahiren, aus ihm sich zurückzuziehen und sich zu verinnern. In diesem Widerspruche befindet sich der Ort gleich der Seele, und die Seele gleich dem Orte: und wie dieser Widerspruch zu der Seele gehört, weil sie das Innere ist, so kommt ihr auch mit demselben ein Sitz oder Ort zu, oder sie ist vielmehr dieser Sitz und

Ort selbst, hiermit das Innere im Aeußern. Die Seele erweiset sich hiermit wiederum gleich dem Aeußern als ein Moment des Ganzen. Das Ganze ist der Geist, welchem ebensowohl die Seele als der Leib, der Ort als der Raum, Inneres und Aeußeres als seine Momente zugeschrieben werden, die in der Persönlichkeit negativ und positiv aufgehoben werden, wie Ort und Raum in der Bewegung ihren Widerspruch ausgleichen. Wie wir dem endlichen Geiste eine Seele, eine Individualität zuschreiben, so müssen wir demselben auch in jeder Station einen Sitz zuschreiben, ein Ortsverhältniß als seine eigenthümliche Stellung zu allem Andern: und der Tod besteht eben in nichts anderm, als daß dieser äußerliche Sitz äußerlich zerstört wird.

Es ist wohl zu merken, daß das äußere Leben des Individuums in dem Organismus besteht und von diesem abhängig ist, daß der Organismus wieder auf dem Kampfe zwischen Ort und Raum, Seele und Leib, Innern und Aeußern beruht, und daß endlich dieser Kampf wieder in der Verbindung dieser beiden sich widersprechenden Momente besteht. Sobald die Verbindung aufhört und die Scheidung eintritt, ist auch der Kampf vorüber und mit dem Kampfe das Leben: es tritt der Tod ein. Die Uhr steht still, der Zeiger fällt, es ist vorbei! — Vorbei! ein dummes Wort! Warum vorbei? Vorbei und reines Nichts, vollkommnes Einerlei! —

Wie aus dem Herzen arge Gedanken kommen, so quellen die Zweifel der Seele an ihrer Unsterblichkeit aus dem Sitze der Seele. Wo dieser auch sey, — denn Niemand weiß es, wo er ist, und es kann's auch Niemand wissen, weil der Ort die Negation des Raumes ist, in dem er

gesucht wird, — wo er auch sey, immer wird er der Seele selbst zu einem Steine des Anstoßes, weil er nicht allein der Widerspruch selbst ist, sondern auch hiermit in die physiologische Sphäre führt. Der physiologische Gesichtspunkt ist aber für die Psychologie der gefährlichste, so wie dessen Ueberwindung die wahrhaftige Ueberzeugung von dem Daseyn des unsterblichen Geistes ist. Daß das Geistesleben von dem Gehirn mit seinen Nerven, von dem Magen mit allen Eingeweiden, von dem Herzen mit seinem Blute, von der Lunge mit ihrem Athem abhängig ist, daß alle Gedanken und Gebete des Geistes an wenigen zerbrechlichen Fasern haften und mit deren Verletzung erlöschen, das erregt unwillkürlich einen Schauder und Frost, es überrieselt uns wie Schwindel vor den unheimlichen Tiefen der dunkeln Natur-Macht, welcher die hellsten und glänzendsten Seelenschwingungen erliegen.

Und doch sind es die eigenen Kategorieen, vor welchen das Denken erschrickt: der Sitz der Seele ist das Hier, das Jetzt: das Hier und das Jetzt realisiren sich nur dadurch, daß Hier nicht hier, Jetzt nicht jetzt ist, sondern beide fortgehen. Das Hier ist nach seinem eigensten Wesen das Innere des Aeußern: darum feiert es auch erst im Tode seinen Triumph, erst im Tode kommt es zu seiner Wahrheit, indem hiermit das Aeußere verinnert wird.

Der Tod ist daher logisch nothwendig, denn der Widerspruch muß sein Ende finden, der Kampf sein Ziel erreichen. Indem die Seele von dem Aeußern scheidet, das sich von ihr scheidet, kommt sie in das Verhältniß zu dem Aeußern, welches sie nicht mehr von ihr selbst scheidet, in die Region, wo sich der Ort zur Individualität, der

Raum zur Persönlichkeit verklärt, wo Individualität und Persönlichkeit sich nicht mehr widersprechen, wie Ort und Raum, sondern sich gegenseitig bedingen und bejahen. Der Widerspruch ist nun gelöset, und das Verhältniß der physiologischen Sphäre zur psychologischen gefunden.

Zugleich tritt aber auch an jenen beiden Momenten, — Individualität und Persönlichkeit, Fürsichseyn und Anundfürsichseyn, — der Zusammenhang zwischen der theologischen und psychologischen Sphäre desto inniger und lebendiger hervor. Zur Unsterblichkeit gehört ebensowohl dieses, daß das Individuum selbst, in seinem Fürsichseyn, fortdauere, und kein fremder, als auch das Weitere, daß es zu diesem Zwecke der Selbsterhaltung persönlich sey, d. h. in einem durchdrungenen und durchdringenden Verhältnisse der Gemeinschaft zur absoluten Persönlichkeit stehe. Denn wo ist für die bedingte Persönlichkeit des Geistes Gewähr zu finden, als in der absoluten? wie kann ich seyn, wenn Gott nicht ist? Der Vorstellung der Unsterblichkeit liegt zunächst die Erhaltung der Individualität zum Grunde: darauf ist namentlich der erste Beweis unmittelbar gerichtet. Aber es findet sich auch bald, daß diese Individualität in ihrer ersten Abstraction nicht zu erhalten ist, sondern erst in der Persönlichkeit, d. h. in der Gemeinschaft mit Gott sich verjüngen und wieder geboren werden muß, um dem Untergange zu entgehen. Darauf gründen sich auch alle Vorstellungen von Thnetopsychitik und Psychopannychie, jene bezieht sich nach ihrer Wahrheit auf die Verklärung der Seele in der Persönlichkeit, diese auf das Erwachen der Seele zum Geiste. Jedenfalls führt aber hiermit alle psychologische Forschung in die theologische, wie der end-

liche Geist auf den absoluten weiset. So kommt es zu den Verstandesbeweisen für das Daseyn Gottes: diese sind zunächst nichts anderes, als Seufzer der Seele nach der Gemeinschaft mit Gott. Das Bedürfniß nach dieser Gemeinschaft ist es, welches uns zu der Frage nach Gottes Daseyn und wirklicher Offenbarung antreibt. Die Frage ist: Wann werde ich dahin kommen, daß ich Gottes Angesicht schaue? Ps. 42, 3. Die Frage geht mithin auf Beides, auf Gott und auf mich, oder auf Gottes Angesicht, und daß ich es schaue. Darauf sind alle theologischen Beweisführungen gerichtet: Gott zu sehen, Gott zu wissen, Gottes Wirklichkeit und Wirksamkeit an sich selbst zu erfahren, das ist das Streben des Menschen auch in den philosophischen Beweisen, womit er sich in der Theologie versucht. Und was ist Gott wissen anders als sich in der Gemeinschaft Gottes wissen? Dieses Verhältniß der Gemeinschaft zwischen dem Menschen und Gott ist aber lediglich in der dem Schöpfer und durch diesen dem Menschen zukommenden Persönlichkeit begründet, und hiermit enthält es zugleich die Unsterblichkeit. Wäre der menschliche Geist unfähig, Gott zu erkennen, so müßte er auch der Unsterblichkeit unfähig seyn. Unsterblichkeit und Gotteserkenntniß ist Eins: beides das Erbtheil des Menschen. Dante Parad. IV. 124 — 129.

So kommen beiderlei Beweise nach ihrem Inhalte und Ziele in der Zuversicht zusammen, „daß meine Augen Gott sehen werden, und kein Fremder.“ Hiob 19, 27. Um Gott zu sehen, ist das Subject so nöthig, als Gott: das Subject siehet, weil es gesehen wird, Gott wird gesehen, weil er siehet. Hiermit ist auch in Gott, sofern er gesehen wird, eine Passivität, aber sie ist auch sofort wieder überwunden, weil das Subject nur aus Gott, durch

Gott und in Gott Gott siehet. Das Resultat ist immer, daß der endliche Geist in der Gemeinschaft mit dem absoluten seine Wahrheit, hiermit seine Bewährung, d. h. seine Unsterblichkeit findet. Es ist noch nicht erschienen, was wir seyn werden, aber wenn es erscheinen wird, das höchste Ziel ist immer, daß wir Gott sehen werden, wie Er ist. Hiermit sind wir gottähnlich und gleich Ihm unvergänglichen Wesens. In der Anschauung Gottes erlangt der Mensch sein unvergängliches Ziel oder die Wirklichkeit seiner Ebenbildlichkeit. Darauf ist, vor und nach Malebranche und Leibnitz, bewußt und unbewußt, alles Denken, Dichten und Trachten der Seele nach ihrem eigensten Wesen gerichtet. Diese Zukunft ist aber der Seele nur in sofern gewiß, als sie ihr gegenwärtig ist: und die Zukunft ist nur in sofern gegenwärtig, als der Mensch mit Dante bis zum Gipfel des Paradieses wandert, und hiermit zum Voraus die Kräfte der zukünftigen Welt schmeckt, indem er schon hier Gott erkennet.

Hier ist auch der Ort, wo sich an die allgemeine Frage über die Unsterblichkeit der Seele die specielleren Fragen über den Zustand der Seele nach dem Tode, vor und nach der Auferstehung des Leibes, anschließen müßten. Es scheint, als hätten wir uns bis jetzt bloß mit der Frage: Ob? beschäftigt, aber die Frage: Wie? ausgesetzt und dahingestellt. Es bedarf jedoch nur noch eines Blicks, um sich zu überzeugen, daß mit dem Ob? auch das Wie? gefunden ist: wie denn überhaupt Eins ohne das Andere nicht zu finden ist. Die Unsterblichkeit oder individuelle Fortdauer der Seele hat sich nämlich nur als die persönliche Gemeinschaft des endlichen Geistes mit dem absoluten

Geiste bewahrheitet: in dieser Bestimmung ist aber mit dem Ob? auch das Wie? beantwortet. Der Zustand der Seele nach dem Tode besteht in ihrem persönlichen Verhältnisse zur absoluten Persönlichkeit, welches wir bereits näher kennen gelernt haben: wir kennen es wenigstens nach den wesentlichsten Verhältnissen der Individualität und Personalität. Auch der Unterschied dieses Verhältnisses vor und nach der Auferstehung des Fleisches ist bereits zur Sprache gekommen. Der Begriff der Auferstehung des Fleisches wird gewöhnlich von denjenigen am fleischlichsten gefaßt, die ihn als fleischlich verwerfen: sie würden ihn nicht verwerfen, wenn sie ihn nicht erst mißverständen, weil fleischlich verständen. Es ist in dieser Lehre nicht vom Fleische die Rede, sondern von der Verklärung und Auferstehung des Fleisches, nicht von dem Aeußern, sondern von der Verinnerung des Aeußern, nicht von dem Andern, sondern von der Aneignung des Andern. Wunderlich, daß demohngeachtet keiner Schrift- und Kirchen-Lehre so sehr wie dieser eine fleischliche Vorstellung erst untergelegt, und dann vorgeworfen worden ist, während doch keine Lehre so direct als diese dem Fleische durch seine Verklärung ein Ende macht, daher sie auch dem dritten Glaubens-Artikel von dem Geiste angehört: dieser lehret die Einheit des Leibes mit der Seele im endlichen Geiste und die Gemeinschaft dieses Geistes mit dem absoluten Geiste und seiner Kirche, wozu sich die Weltschöpfung in der Auferstehung verklärt. Es bedarf daher in der That nur eines geringen Nachdenkens, um einzusehen, daß diejenigen, welche die Lehre von der Auferstehung wegen ihrer Sinnlichkeit mit ihren Vorstellungen noch nicht vermitteln können, der verworfenen

Lehre die Sinnlichkeit und Fleischlichkeit erst andichten und dann aufrücken. So unmenschlich und unleidlich, so grausam und despotisch es ist, der nur in ihrer Freiheit als in ihrem Elemente gedeihenden menschlichen Vernunft irgend eine Wahrheit roh und unvermittelt aufdringen zu wollen, so sehr ist es auch auf der andern Seite zu bedauern und zu rügen, wenn sich die menschliche Vernunft dieser freien, ihr gemäßen allmähligen Vermittelung selbst entzieht, und dagegen verstockt, oder die weitere Aufklärung selbst erschwert und abschneidet, indem sie das Nochnichterkannte vorab verwirft und so den Gegenstand verliert, den sie am Ende doch noch kennen lernen würde, wenn sie ihn vor sich stehen ließe, und die Augen nicht geflissentlich verschlösse.

Der Gegenstand ist so wichtig und doch gegenwärtig so hintangesetzt, daß wir es wohl versuchen durften, ihm durch diese Einleitung wieder Eingang zu verschaffen. Es ist mit dieser Lehre, wie mit der Trinitätslehre, deren Anschauung nach Dante [1]) grade den blendet, nur dem sich verschließt, der von ihrem blendenden Glanze, als von dem Unbegreiflichen, sich abwendet [2]).

---

1) Dante: Parad. XXXIII. 76—81. 112 folg. Es sey hier die Gelegenheit ergriffen, eine kleine Schrift, aus welcher in diese mehr als eine Reminiscenz übergegangen ist, wenigstens nach ihrem Titel zu nennen. Sie heißt: Aus Dante Alighieri's göttlicher Komödie. Oder von den göttlichen Dingen in menschlicher Sprache zu einem fröhlichen Ausgange. Naumburg, 1834. (In Kommission bei Webel in Zeitz.)

2) Dem stabilen Momente des philosophischen Nichtwissens antwortet schon das Sprichwort: Nichts wissen ist keine Schande, aber Nichts lernen wollen.

Schon vorhin ist die Auferstehung als die Wiederbringung und Verklärung nicht allein des äußern Leibes, sondern auch alles Aeußern, alles Andern gefaßt worden. Es ist das Eine, — die Verklärung des Leibes, — nicht ohne das Andere, nicht ohne die Verklärung der Natur und alles Aeußern, es ist Eins mit dem Andern, Eins durch das Andere. Somit ist näher die Auferstehung in ihrer weiteren Inhalts-Entwickelung die Wiederbringung und Verklärung, näher die Durchdringung und Verinnerung des ursprünglichen Verhältnisses jedes Subjects zu allem Andern, wodurch es sich mithin von jedem andern Subjecte unterscheidet, ohne sich davon zu scheiden: und unter diesem ursprünglichen Verhältnisse ist die Stellung des einzelnen Subjects zu allem Andern zu verstehen, die ihm nach seiner voranfänglichen Essenz in Gott vorbeschieden und nach seinem vorhin noch dunkeln Bewußtseyn wirklich, aber äußerlich gegeben war: die Stellung, welche seine Individualität bedingt, und hiermit seinen Unterschied von allen andern Individuen, von allen anderen Subjecten vermittelt. Und diese Stellung dieses Subjects ist ebensowohl von der Erhaltung dieses Leibes mit allen seinen Gliedmaßen, als von der Erhaltung dieser Umgebung nebst Haus und Hof, und alles Aeußern bedingt: beides enthält erst das bestimmte, volle, eigenthümliche Verhältniß jedes Individuums. Es gehört auch „das Hochzeitkleid" dazu „von blaßgrüner Seide mit Gold und Silberblättern durchwirkt und scharlachrothem Sammet-Ueberwurf," welches dort zum himmlischen Gewande wird, „und der juwelene Strauß, den ein grausamer Dieb entwendet hat," welcher „schon jetzt einstweilen das Licht der Sterne auf

fängt, um einst wieder auf dem Haupte der Braut als Diadem unter den himmlischen Kronen zu glänzen." — „Für was wäre dieses Gesicht das meinige, und warum spräche der Geist aus meinen Augen diesen und jenen an, wenn er nicht vom Himmel wär' und die Anwartschaft auf ihn hätte?" Alle unsere Erfindungen, „das sind alles Dinge, die im Himmel aufgestellt werden." Alle Kunstwerke der Einbildung, „das sind Tapeten der Phantasie, mit denen die Wände der himmlischen Wohnungen verziert sind. Es klingt wie Scherz, daß Göthe's Mutter ihr Brautkleid nicht vergessen kann, und im Himmel wieder zu erlangen hofft, sammt dem gestohlenen Strauße von Juwelen [1]: aber es gehört auch dieses zu dem individuellen Verhältnisse, von dem im Fortgange nichts verloren gehen soll. Dieses Verhältniß ist es, welches in der Auferstehung verklärt

1) Göthe's Briefwechsel mit einem Kinde. I. S. 264. „Du mußt ein Christ werden, Heide! — Ein jeder Christ fühlt den Erlöser in sich: nur durch Christum gehen wir in das Reich des Geistes ein. Wir armen Menschen sollten uns genügen lassen, daß wir fühlen? Unser ganzes Daseyn ist ein Zubereiten, Seligkeit zu fassen, und sollten nicht warten auf einen — wohlgepolsterten, aufgeputzten Himmel?" — So schreibt Bettina an Göthe: aber die Vorstellungen von der Verklärung des Hochzeitkleides und von der endlichen Wiedererlangung des entwendeten, und so lange entbehrten Juwelenkranzes, welche so viel zu denken geben und in ihrer weiteren Ausführung den Inhalt aller Erinnerung zur Seligkeit und Unseligkeit mit sich führen, gehören der Mutter Göthe's, womit die poetischen Philosopheme des Sohnes zu vergleichen sind. Dazu dient: Göthe aus näherm persönlichen Umgange dargestellt. Ein nachgelassenes Werk von Johannes Falk. Leipzig, Brockhaus. 1832. Erläuterungen hierzu enthält die Vorrede zu meiner Schrift: Hegel und seine Zeit. Mit Rücksicht auf Göthe. Berlin, 1832. Duncker und Humblot.

klärt und verinnert wird und zur Durchdringung kommt. Wie es in seiner diesseitigen Aeußerlichkeit nach Raum und Zeit beweglich ist und doch dasselbe bleibt, so wird es nach seiner jenseitigen d. i. werdenden Innerlichkeit durchdringlich, ohne aufzuhören, dasselbe zu seyn. — Daß aber Beweglichkeit äußerlich das ist, was innerlich Persönlichkeit ist, hat sich schon vorhin aus dem Widerspruche zwischen Raum und Ort entwickelt.

Die Frage: Wann? fällt für uns, wie jeder einzelne Zeitmoment selbst, in die Accidenzien oder Zufälligkeiten der Zukunft, so wie die Frage über die Zeit und Stunde des ersten Weihnachtsfestes zu den Accidenzien oder Zufälligkeiten der Vergangenheit gehört, zu deren Auflösung der endliche Geist zur Zeit nicht gelangen kann. Wenn wir alle Accidenzien zu negiren, d. h. in dem Zusammenhange der Totalität ihre Accidentalität aufzuheben verständen, so würden wir auch wissen, warum das h. Kreuz grade auf Golgatha auf der bestimmten Stelle zu der bestimmten Zeit aus diesem und keinem andern Holze aufgerichtet worden ist.

Nach diesen Andeutungen, deren weitere Ausführung hier ausgesetzt bleiben darf, ergiebt sich auch im Allgemeinen der Unterschied zwischen dem Verhältnisse der Seele nach dem Tode vor der Vollendung und zwischen dem Zustande der Seele nach dieser Vollendung und Wiedervereinigung mit dem hiermit verklärten und verinnerten Aeußern. Der Unterschied ist schon ausgesprochen: er liegt in dem Begriffe der Vollendung, welche erst mit der Auferstehung realisirt ist, aber auch vorher im Geiste ideell gegeben ist, womit zugleich die Vorstellung der abstracten Unendlichkeit beseitigt wird, welche sich schon an der Er-

wägung bricht, daß in jedem Momente des Werdens das Seyn schon liegt, und im fortgehenden Denken das Denken sich aus ihm selbst entwickelt.

So hat sich auch schon vorhin ergeben, daß die Seele, als der Geist, ihr Leib ist: sie ist daher nach dem Tode in diesem Sinne nicht unwirklich, nicht unleiblich. Hiermit treten die Vorstellungen des Seelenschlafs nach dem Tode, und des Seelentodes, oder Seelentraumes, so wie die Gedichte vom Hades, als einem Mittelzustande der Seelen, als wären sie nur halb sie selbst, in die Sphäre der geistreichen, aber doch nicht zum Geiste selbst erwachenden Träume zurück, welchen damit ihr fruchtbarer Inhalt nicht abgesprochen wird. Im Allgemeinen ist der Inhalt und die Wahrheit dieser Vorstellungen schon oben gewonnen und anerkannt worden: diese Wahrheit besteht darin, daß die Seele, indem sie als solche stirbt, als Selbstbewußtseyn sofort neugeboren wieder aufersteht, und das hiermit gegebene doppelte Bewußtseyn, indem es an seiner eigenen Dialektik stirbt, sofort als wiedergeboren in der Identität des Bewußtseyns zur Persönlichkeit des Geistes wieder erwacht.

Hieraus folgt, daß die Seele nicht erst durch den Tod des Leibes von demselben geschieden wird, sondern sie ist es schon durch das Selbstbewußtseyn: der Tod *realisirt* nur die Scheidung, welche das Bewußtseyn erkannt hat. Hieraus folgt weiter, daß die Seele, indem sie erst durch das Bewußtseyn, dann durch den Tod von dem äußern Leibe sich scheidet, an ihr selbst ihre Gränze, ihren Leib hat und, wie im Bewußtseyn, so im Tode, welcher das Bewußtseyn vollstreckt, als ihr immanent, behält. Hieraus folgt wieder, erstens, daß die Seele im Tode voll-

kommener sich entwickelt, als sie es im Leben war, zweitens, daß sie in der Auferstehung ihre Vollendung erfährt; jenes, weil hiermit die Scheidung, hiermit das Selbstbewußtseyn, vollbracht, und hierdurch die Verklärung und Wiedervereinigung, hiermit das vollendete Bewußtseyn des Andern, vorbereitet ist: dieses, weil hiermit die Persönlichkeit als Durchdringung des Andern vollendet ist. Der äußere Leib unterscheidet sich in seinem Verhältnisse zum Subjecte von der übrigen natürlichen oder leiblichen Aeußerlichkeit überhaupt nur so, wie das Hemde vom Rocke.

So viel von dem Unterschiede zwischen dem Zustande der Seele nach dem Tode vor und nach ihrer Vollendung. Das Weitere ist der Zustand des Leibes nach dem Tode vor und nach seiner Verklärung. Wie die Seele im Tode durch die damit vollzogene Scheidung von dem Leibe, nach ihrem Wesen als Bewußtseyn, in ihr verinnert wird, so wird der Leib im Tode, indem er von der Seele getrennt wird, auch in ihm selbst getrennt und entäußert, und kann sich, erst nach Vollendung dieser Zertheilung und Zertrennung, erst nach seiner vollendeten Vernichtung in dieser Trennung, nur in der Seele, ohne die er nicht ist, wieder vereinigen, indem er in ihr verklärt und durchdrungen wird.

Hiermit sind wenigstens die competenten Kategorieen, als die Grundzüge und Leiter aller weiteren Entwickelung gewonnen, welche die absolute Wissenschaft nicht abscheidet, sondern vielmehr eröffnet und leitet. Es ist aber eben deswegen zu desto gründlicherer Beherzigung noch einmal an die in der *persönlichen Gemeinschaft* erhaltene *Individualität des Selbstbewußtseyns* zu erinnern.

Das schöne Bild *zweier Wassertropfen*, welche

sich, wenn der Augenblick ihrer Berührung gekommen ist, blitzschnell vereinigen, kann das Moment der Gemeinschaft, wonach auch jedes Subject in seiner Vereinzelung, in seiner Individualität, verlangt, auf eine rührende Weise mystisch versinnlichen. Es drückt jedoch mehr das Verlangen nach der Gemeinschaft, als die Wahrheit derselben aus, denn statt der Gemeinschaft tritt Vermischung, statt der Communio tritt Confusio ein: es fehlt die persönliche Gemeinschaft, in welcher die Individualität durchscheint.

Aber das Reich der Natur enthält noch andere Analogieen, an welchen sich die Verhältnisse der persönlichen Gemeinschaft im Reiche des Geistes abspiegeln. So sehen wir, darauf macht schon Platon im Timäus aufmerksam, an der Farbe das Dunkel, als den Leib, im Lichte und vom Lichte, als von der Seele, durch und durch durchdrungen, ohne farblos zu werden, ohne ihre Individualität zu verlieren. In den Farben sehen wir daher mitten im Lichte den Unterschied erhalten, — jede ist anders, — aber auch die Gemeinschaft bewährt, denn jede hat Licht zu ihrer Seele, wie das Dunkel zu ihrem Leibe, jede wird um so bestimmter, um so glänzender und brennender, je mehr sie im allgemeinen Lichtmeere verklärt und durchdrungen wird. Aber nicht allein im allgemeinen Lichte behalten die einzelnen Farben ihre Bestimmtheit und erhöhen sie noch: sie conserviren sie auch, wenn sie sich wechselseitig am Himmel ätherisch durchdringen: diese wechselseitige Durchdringung macht sie nur noch desto reicher, ohne daß sie sich in einander verlieren; nur wenn sie sich in den Körpern körperlich vermischen, statt sich zu durchdringen, zersetzen sie sich in Grau: nur wenn sie unrein und

irdisch geworden sind, bedürfen sie der Läuterung, ehe sie sich im Lichte und mit den reinen Farben zu desto schönerer Verklärung durchdringen lassen können.

So anschaulich und lehrreich solche Analogieen sind, so sind sie doch auch eben so gefährlich, weil sie aus der Natur entnommen sind, und daher dem Reiche des Geistes, als des Bewußtseyns, nur äußerlich entsprechen, indem damit das Innere veräußert und das Bewußtseyn zum Seyn herabgesetzt wird. Das Wirkliche hat in der Vorstellung immer nur sein äußeres Bild, während es nach seiner Wahrheit eben sowohl darin besteht, daß es nicht sinnlich vorgestellt werden kann, sondern eingesehen werden muß. Darum ist es auch bedenklich, dergleichen sinnliche Bilder und Vergleichungen bis in das Einzelne zu verfolgen. Nur dieses sey noch bemerkt. Auch der Farben sind Drei; aber der Abstufungen jeder Farbe und der Uebergänge von einer in jede andere von Moment zu Moment sind Legion, jedoch nicht ohne Gesetz. Das Weitere ist, daß die Farben oberwärts im höchsten Purpur-Roth ihren Brennpunkt finden, während sie abwärts im frischesten Grün sich zusammenfassen. Purpur ist die Königsfarbe, die Hauptfarbe, ja eigentlich die einzige Farbe, die ätherische Identität und Totalität oder Intension aller Farben, hiermit Alles in Allem: Grün ist hiervon das Gegenbild, irdisches Ebenbild, die zweite Identität der Farben, Grün weiset aufwärts auf Roth, wie die Welt auf Gott und die Menschenseele auf den absoluten Geist. Die Farben aber, welche im Roth Eins sind, in welche der Purpur sich dirimirt, und aus welchen er sich wieder in sich zurücknimmt, sind Gelb und Blau, Seele und Leib: denn Gelb ist das con-

crete Licht, Blau das concrete Dunkel. Diese beiden Farben, Gelb und Blau, welche sich erst im glühenden Purpur-Roth oberwärts vollenden, diese ursprünglichen Momente, welche in ihrer Einheit als Roth entbrennen, werden aber auch abwärts mitgetheilt, wo sich die Einheit von Gelb und Blau als Grün manifestirt.

Es ist merkwürdig, daß der Dichter der göttlichen Komödie am Ziele seiner Pilgerschaft das selige Anschauen der göttlichen Dreieinigkeit, in deren Mitte der Pilger das unerschaffene Urbild des geschaffenen Ebenbildes erkennt, aus deren ewiger Fülle der Seher Genesung und Unsterblichkeit trinkt, nur unter diesem Farbenbilde zu versinnlichen weiß. Die Farbe ist nicht allein als die concrete Einheit von Substanz und Licht oder von Leib und Seele das Dritte, sondern dieses Dritte ist in seiner concreten Einheit selbst wieder dreifach.

Nella profonda e chiara sussistenza
Dell' alto lume parvemi tre giri
Di tre colori e d'una continenza:
E l'un dall' altro, come Iri da Iri,
Parea riflesso: e 'l terzo parea fuoco,
Che quinci e quindi igualmente si spiri.

Hier ist die immergrüne Weide und die volle Nahrung der Seele für die Ewigkeit: denn

So tief als hoch, so dicht als hell im Glanze,
Substanz und Licht, erscheinen hier drei Kreise
Von dreien Farben, doch in Einem Kranze:
Einer des andern Wiederschein, nach Weise
Der Iris-Iris: und aus beiden sprüht
Der dritte, der als Feuer-Flamme glüht.

Worte G. W. F. Hegels über Persönlichkeit und Unsterblichkeit der Seele.

In Platon's Phädon spricht Sokrates kurz vor seinem Tode: hier spricht Einer nach seinem Tode von dem Siege der Seele über den Tod.

XIV. 212.

Daß Plato an die Geschichte des Todes des Sokrates diese Untersuchung geknüpft, hat zu allen Zeiten bewunderswürdig geschienen. Es scheint nichts passender, als die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit dem, der in Begriff ist, das Leben zu verlassen, in den Mund zu legen, und jene Ueberzeugung durch diese Scene zu beleben, so wie ein solches Sterben gegenseitig durch jene Ueberzeugung. Es ist zugleich zu bemerken, daß das Passende auch diesen Sinn haben muß, daß es dem Sterbenden erst eigentlich ziemt, mit sich statt mit dem Allgemeinen, mit dieser Gewißheit seiner selbst, als eines Diesen, als mit der Wahrheit, sich zu beschäftigen [1]).

1) Das Erste ist, daß das Sterben des Menschen durch die ihm inwohnende Unsterblichkeit, die ihm gewiß und gegenwärtig ist, belebt wird: dieß begreift Jedermann. Das Zweite ist, daß aber

II. 608.

Weder hat Ich sich in der Form des Selbstbewußtseyns gegen die Form der Substantialität und Gegenständlichkeit festzuhalten, als ob es Angst vor seiner Entäußerung hätte; die Kraft des Geistes ist vielmehr, in seiner Entäußerung sich selbst gleichzubleiben, und als das An- und Fürsichseyende das Fürsichseyn eben so sehr nur als Moment zu setzen, wie das Ansichseyn, — noch ist es ein Drittes, das die Unterschiede in den Abgrund des Absoluten zurückwirft, und ihre Gleichheit in demselben ausspricht, — sondern das Wissen besteht vielmehr in dieser scheinbaren Unthätigkeit [1]), welche nur betrachtet,

---

auch umgekehrt diese in dem verborgensten Innern des Menschen ruhende Unsterblichkeit durch das Sterben belebt und in Bewegung gesetzt werde, indem das Sterben selbst dieser Fortgang ist, denn der Tod bleibt nicht bei sich stehen, sondern er ist wesentlich Prozeß, als Tod des Todes der Prozeß zum Leben. Der Tod Christi ist der Tod dieses Todes, der Tod ist von dem göttlichen Leben getödtet, XII. 249. 250. 252. Und so wird durch das Sterben selbst die ruhende Unsterblichkeit belebt. Das Letzte ist der weitere Unterschied zwischen Leben und Sterben. Das Leben besteht in der Entäußerung des einzelnen Selbst, das Sterben in der Verinnerung dieses Selbst, das nun nicht mehr vereinzelt und doch dieses geblieben ist. Im Leben sucht das einzelne Subject seine Universalität, es erweitert sich so zum Allgemeinen, und bleibt im Andern bei sich selbst, womit seine Vereinzelung abgestreift und die subjective Individualität erhalten ist; im Sterben geht das Subject in sich selbst, in dieses Selbst, als in die Wahrheit zurück: und ist in dieser Verinnerung eben so sehr das Allgemeine, als es in seiner Entäußerung bei sich selbst ist: die Verinnerung vereinzelt nicht, die Entäußerung verflüchtigt nicht.

1) Die Unthätigkeit des Geistes im absoluten Wissen besteht

wie das Unterschiedene **sich** an **ihm selbst** bewegt und in seine Einheit zurückkehrt.

XII. 220.

Es muß bei der Unsterblichkeit der Seele nicht vorgestellt werden, daß sie erst späterhin in Wirklichkeit träte, es ist gegenwärtige Qualität, der Geist ist ewig, also deshalb schon gegenwärtig, der Geist in seiner Freiheit ist nicht im Kreise der Beschränktheit, für ihn als denkend, reinwissend ist das Allgemeine **Gegenstand**, dieß ist die Ewigkeit. — Diese Ewigkeit des Geistes **in sich** ist, daß der Geist zunächst an sich ist, aber der nächste Standpunkt ist, daß der Geist nicht seyn soll, wie er nur **natürlicher** Geist, sondern daß er seyn soll, wie er an und für sich ist. Der Geist soll sich betrachten, und dadurch ist die Entzweiung: er soll nicht stehen bleiben auf diesem Standpunkt, daß er nicht ist, wie er an sich ist, soll seinem Begriffe angemessen werden, der allgemeine Geist. — —

Die Sache ist überhaupt diese: daß der Mensch durch das Erkennen unsterblich ist, denn nur denkend ist er keine

---

in nichts anderem, als eben in der **Speculation**, im **Zusehen**, näher in der speculativen **Betrachtung** oder, wie Aristoteles sagt, in der **Theorie**, mithin darin, daß das Ich, wie unthätig, der Thätigkeit, der Bewegung, die gleichsam vor ihm vorübergeht, geruhig und ohne Angst **zusieht**: diese Unthätigkeit des Ich ist aber nur **scheinbar**, weil die Thätigkeit und Bewegung, welcher es zusieht, ihm selbst inwohnt und angehört, so daß es doch nicht bloß zusieht, sondern selbst — das Thätige ist, dem es zusieht, weil es Geist, und als solcher des absoluten Geistes theilhaft ist. Wer diesen Gedanken weiter in's Concrete verfolgt, der wird erkennen, daß damit nach dem Inhalte nichts anders gesagt ist, als: Ora et labora.

sterbliche, thierische Seele, ist er die freie, reine Seele. Das Erkennen, Denken ist die Wurzel seines Lebens, seiner Unsterblichkeit, als Totalität in sich selbst.

XII. 258.

Um was es zu thun ist, das ist der Uebergang aus dem Aeußern, aus der Erscheinung in das Innere, oder die Gewißheit des Subjects von der unendlichen Wesenhaftigkeit des Subjects in sich selbst, sich unendlich wissend, sich ewig, unsterblich wissend.

XII. 266.

Es ist dem Geiste nur um das zu thun, was an und für sich ist, nicht Vergangenes, sondern schlechthin Präsentes. —

Dieses, daß das (einzelne) Subject selbst ein Kind Gottes (in Zukunft) werden soll, enthält, daß die Versöhnung an und für sich vollbracht ist in der göttlichen Idee, und sie dann auch erschienen ist, die Wahrheit gewiß ist dem Menschen [1]). Eben das Gewißseyn ist die

1) Die Gegenwart der Zukunft, — daß dem Menschen seine Zukunft als gewisse Gegenwart schon inwohnt, — dieses findet seine Erklärung in der Thatsache, daß das Werk der Erlösung und der Menschwerdung Gottes, des Todes Gottes und der Auferstehung wirklich schon vollbracht ist, nicht allein in der Idee, sondern auch in der Erscheinung. Ist Gott nicht wirklich hernieder gekommen und im Geiste nicht wirklich da, so ist auch keine Gewißheit da: ist Christus nicht wirklich auferstanden, so ist auch unsere Hoffnung eitel: ist mittelst dieser die Menschheit durchdringenden Thatsache die Unsterblichkeit als der göttliche Lebensfunke in uns nicht gegenwärtig vorhanden, so kann sie auch nicht kommen.

Erscheinung, die Idee, wie sie in der Weise der Erscheinung an das Bewußtseyn kommt.

Das Verhältniß des Subjects zu dieser Wahrheit ist, daß das Subject eben zu dieser bewußten Einheit kommt, sich derselben würdigt, sie in sich hervorbringt, erfüllt wird vom göttlichen Geiste [1]).

XIV. 208.

Indem das Denken das Allgemeine ist, das sich in sich reflectirt, in sich selbst bei sich selbst zu seyn: so ist es diese Identität mit sich: diese ist aber das Unveränderliche, Unvergängliche. Veränderung ist, daß das Eine zum Andern werde, nicht in dem Andern bei sich selbst ist. Die Seele ist dagegen das Sichselbsterhalten im Anderen.

XIII. 117.

Die eigentliche Philosophie beginnt im Occident. Erst im Abendlande geht die Freiheit des Selbstbewußtseyns auf. — Im Glanze des Morgenlandes verschwindet das Individuum nur. — Die Seligkeit des Occidents ist daher so bestimmt, daß darin das Subject als solches ausdauere, und im Substantiellen beharre. Der einzelne Geist erfaßt sein Seyn als Allgemeines [2]); die Allgemeinheit

1) Diese Erfüllung ist die Unsterblichkeit.

2) Die Seele ist nur insofern unsterblich, als ihre Einzelnheit sich als Allgemeinheit faßt. Ohne diese Universalität des Individuums ist eine Unsterblichkeit der Seele nicht denkbar, das Einzelne ist nur wirklich als Allgemeines. Die Wirklichkeit besteht in der Totalität aller Momente des Be-

ist diese Beziehung auf sich. Dieß Beisichseyn, diese Persönlichkeit und Unendlichkeit des Ich macht das Seyn des Geistes aus: so ist er und er kann nun nicht anders seyn.

XVI. 419.

Das Wort Brahma ist ein Neutrum, welches dem griechischen τὸ θεῖον, einigermaßen auch dem lateinischen numen entsprechen soll [1]). In allen diesen Ausdrücken, wie nicht weniger in Deus und Gott, ist Gott zwar eben so unbestimmt gesagt, als Brahm an sich unbestimmt, d. h. abstract ist; aber der große Unterschied ist, daß jene Ausdrücke, von einer concreten Vorstellung begleitet, nicht in der Unbestimmtheit gemeint sind, welche das innere Wesen Brahma's ausmacht. —

Die objective Bestimmung Brahm's, die Kategorie

---

griffes. Nur insofern als dem Einzelnen alle Momente des Geistes zukommen, ist es wirklich, oder des Geistes, im absoluten Geiste, und hiermit des Absoluten theilhaft, unsterblich. Darum ist in der Natur Alles im Wechsel, weil ihren Individuen und ihr selbst die Totalität der Momente des Geistes fehlt: es fehlt ihr der Zirkel; sie ist immer auswendig, nach Norden gekehrt: sich selbst zu finden, es ist ihr verwehrt. Die Allgemeinheit ist dieses, daß sie „sich als solche in das von ihr Unterschiedene continuirt und als Identität mit dem Unterschiedenen ist,“ fortgeht, fortdauert (§. 240. Encykl. der philos. W.). Die Universalität des Individuums ist daher nur ein anderes Wort für Unsterblichkeit der Seele und im Inhalt mit dieser identisch. Das Weitere ist Dieses: Wie die Universalität des Individuums ohne Unsterblichkeit der Seele nicht denkbar ist, so ist auch wieder die Universalität des Individuums ohne Personalität des Geistes nicht begreiflich.

1) Es ist „das dunkle, unpersönliche Theion.“ XVI, 211.

des reinen Seyns, in welches als in das Nichts alles Endlichen die indische Vorstellung alles Besondern sich auflösen läßt, macht das Erhabene der indischen Religion aus, das jedoch darum noch nicht das Schöne, noch weniger das wahrhaft Wahre ist. Vielmehr ist das reine Seyn, um seiner Abstraction willen, nur endliche Kategorie. —

Dieses reine Seyn, weil es nicht bis zur Bestimmung der unendlichen Subjectivität fortgeführt ist, giebt den indischen Pantheismus [1]).

III. 266. 268.

Es ist lächerlich, die Natur des Selbstbewußtseyns, daß Ich sich selbst denkt, daß Ich nicht gedacht werden kann, ohne daß es Ich ist, welches denkt, — eine Unbequemlichkeit oder einen Zirkel zu nennen. Denn dieser Zirkel ist eben das Verhältniß, wodurch sich im unmittelbaren empirischen Selbstbewußtseyn die absolute, ewige Natur desselben und des Begriffs offenbart, deswegen offen-

1) Die Unendlichkeit des Seyns ist die schlechte Unendlichkeit, näher fortgesetzte Endlichkeit: die Unendlichkeit des Subjects ist die wahre Unendlichkeit, weil das Subject dieses ist, in sich selbst sich zu reflectiren: als dieser immanente Zirkel ist es wirklich unendlich. Unendliche Subjectivität ist persönliche Unsterblichkeit, so wie Universalität des Individuums nichts anderes ist als Personalität des Geistes. Das Individuum ist hiermit Alles: aber nicht nach der pantheistischen Vorstellung, sondern nach dem Begriffe der Persönlichkeit: d. h. es durchdringt Alles und ist von Allem durchdrungen, aber nur von seiner Stelle aus, es ist hiermit jedes Individuum von dem Andern verschieden, ohne geschieden zu seyn, ein Anderes, ohne sich fremd zu seyn: es bleibt somit jedes Individuum dieses: es ist subjectives Individuum.

bart, weil das Selbstbewußtseyn eben der daseyende, also empirisch wahrnehmbare, reine Begriff, die absolute Beziehung auf sich selbst ist, welche als trennendes Urtheil sich zum Gegenstande macht und allein dieß ist, sich dadurch znm Zirkel zu machen.

Der Begriff ist darum das Anundfürsichseyende, weil er nicht die abstracte, sondern concrete Einfachheit, nicht sich auf sich abstract beziehendes Bestimmtseyn, sondern die Einheit seiner selbst und seines Anderen ist, in das er also nicht so übergehen kann, als ob er sich darin veränderte, eben darum, weil das Andere, das Bestimmtseyn, er selbst ist, und er in diesem Uebergehen daher nur zu sich selbst kommt.

XVI. 214. 218. 217. 209.

Bloß die historische Offenbarung hat einen persönlichen, lebendigen, von keines Menschen Vernunft willkürlich gebildeten Gott, der sich nur in die uns unentbehrliche Form, die er selbst hergiebt, herabsenkt, um uns begreiflich zu werden, und dabei dennoch der Unbegreifliche, mithin wirklich Gott bleibt. — Und darum muß eine thörichte Weisheit ergriffen werden, die unter allen Arzeneien dem Menschen am schwersten eingeht, deren Lichtwirkung auch nicht eher empfunden wird, als bis sie eingenommen ist. Und der Mund, womit wir sie fassen, heißt Demuth. Hat sie aber gewirkt, so erscheint alles Kümmern und Sehnen um einen Gott, und aller Zweifel an ihm, an Tugend und Unsterblichkeit, und alle wortreiche Fürsprache für sein Daseyn, eitel, bedauernswürdig, überflüssig. — Hier

ist allein das Wort des (uralten) Räthsels, das der einsame Denker 1) gefunden hätte, wenn er den Felsen (in den er es am Morgen des Tages eingehauen fand) durch den Zeigefinger eines Kindes hätte zerschlagen wollen. — Die erste aller negativen Wahrheiten ist diese: „Wir insgesammt, an Geist reicher oder ärmer, höher oder geringer, mögen es angreifen, wie wir wollen, wir bleiben abhängige, dürftige Wesen, die sich durchaus nichts selbst geben können." Darum verspricht der geoffenbarte Gott der menschlichen Schwäche zu Hülfe zu kommen; aber die Moral (die sich selbst helfen will) macht die Menschentugend fallit. Die kranke Sylli scheint den richtigen Weg zu ahnden, denn sie setzt hinzu: „Einst, vor Jahrhunderten ließ sich eine Stimme hören vom Himmel: Siehe, er betet! — Und dem Betenden fiel es von den Augen wie Schuppen." — —

Es sey denn, daß Jemand von Neuem geboren werde, sonst kann er das Reich Gottes nicht sehen. — Wer nicht das Reich Gottes nimmt als ein Kind, der wird nicht hineinkommen. — Doch noch einen Spruch, den Spruch

---

1) Der Denker ist immer abstract, oder einsam, wenn er von dem lebendigen Strome der göttlichen Offenbarung und von allen Elementen, durch welche das Wort Gottes in die menschliche Seele transpirirt, geflissentlich sich abdämmt, ja „unter dem Namen des Aberglaubens alles abstreift, was forthelfen könnte, und sich furchtsam in sich selbst zurückzieht." Diese Subjectivität ist die Einsamkeit. Das wahre Denken besteht in der, nur unter dem Begriffe der Persönlichkeit begreiflichen, hiermit stetigen Gemeinschaft des endlichen Subjects mit dem absoluten Geiste. — So wird Denken und Beten Eins. — Wer wirklich denket, der betet auch: und wer betet, der ist nicht allein.

Bayerische Staatsbibliothek München

der Sprüche, die Antwort der Antworten: „Bittet, so wird euch gegeben!“ —

An der ernsten Aufgabe seines Lebens, unter der Last des Gedankens im Dienste Gottes arbeitend, hat der Denker Sonntag gehalten, ohne sich in den Schulen und an den Ecken der Gassen mit lauten Gebeten sehen zu lassen: aber hier ist der Ort, ihn in seiner Sabbath=Feier zu belauschen, und die Einheit des Denkens und Betens in der That zu erkennen. Es ist ein „Hinweisen auf den, der von ihm lernen heißt;“ aber es ist auch hier zu wiederholen: „Wer möchte etwas davon abschreiben, ohne das Ganze?“ —

Gedruckt bei A. W. Schade.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Förster Buchb.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Göschel, Carl Friedrich,

Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie eine Ostergabe

Berlin 1835

Ph.sp. 320 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043317-2